20

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明

B3

INTERPRETATION & CLASSIC

犹太教中的柏拉图门徒

施特劳斯　如何着手研读《迷途指津》

伯吕松　施特劳斯与柯亨

希斯金　迈蒙尼德的哲学观念

陈　来　朱熹《孟子集注》及其儒学思想

陈　柱　公羊家哲学

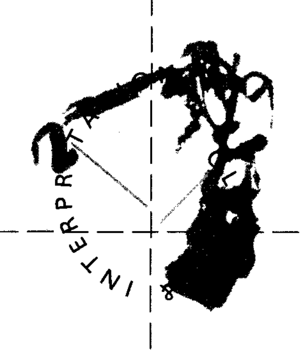
華夏出版社

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明

重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确（西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、移译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

经典与解释(20)



犹太教中的柏拉图门徒

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

中山大学985二期

“马克思主义与当代文明·西方文明源流与当代融合研究”

项目成果

目　录

论题：犹太教中的柏拉图门徒

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

评论

(本辑主编助理:李致远 李长春)

论题　犹太教中的柏拉图门徒

如何着手研读《迷途指津》

施特劳斯(Leo Strauss) 著

王承教 译

我对《迷途指津》的研读虽然屡遭打断,但却从未放弃,就这样,经过差不多二十五年的时间,该书的纲要在我的头脑中变得明晰起来。我相信,将其纲要简明地表述于此,不会不合时宜。在下面的纲要中,每一行文字开头前的罗马(和阿拉伯)数字表示《迷途指津》内容的各部及子部编号,而后面圆括号中的数字则标示出《迷途指津》的篇目号及章节号。

A. 诸观点(Ⅰ1-Ⅲ24)

A′. 论及上帝和天使的诸观点(Ⅰ1-Ⅲ7)

Ⅰ. 用于描述上帝的《圣经》语词(Ⅰ1-70)

表示上帝(和天使)有形体的语词(Ⅰ1-49)

1.《律法书》中似乎暗示上帝有形的最重要的两段话(Ⅰ1-7)

2. 表示场所、场所的变化以及人体活动器官等的词语(Ⅰ8-28)

3. 说神气愤和享用(或吃食物)的词语,它们要么用于描述神圣事物,指称偶像崇拜,要么用于描述人类知识(Ⅰ29-36)

4. 表示动物的器官和动物的行为(Ⅰ37－49)

暗示上帝万殊性的语词(Ⅰ50－70)

5. 如果上帝是绝对的一,因而无可比拟,那么,那些用来抽象地描述上帝的语词有何意义?(Ⅰ50－60)

6. 上帝之名和上帝之言(Ⅰ61－67)

7. 从神的知识、因果性和统治得出的神表面上的万殊性(Ⅰ67－70)

Ⅱ. 关于上帝的存在、单一性和无形体的证明(Ⅰ71－Ⅱ 31)

1. 引言(Ⅰ71－73)

2. 驳凯拉姆(Kalam)派的证明(Ⅰ74－76)

3. 哲学上的证明(Ⅱ 1)

4. 迈蒙尼德的证明(Ⅱ 2)

5. 天使(Ⅱ 3－12)

6. 论创世,即反驳哲学家的观点,为上帝从虚无中创世的信仰辩护(Ⅱ 13－24)

7. 创世与律法书(Ⅱ 25－31)

Ⅲ. 预言

1. 先知的先决条件:自然禀赋和后天训练(Ⅱ 32－34)

2. 摩西预言与其他先知预言之间的差别(Ⅱ 35)

3. 预言的本质(Ⅱ 36－38)

4. (摩西的)律法性质的预言及《律法书》(Ⅱ 39－40)

5. 对摩西以外的先知的预言的合法性研究(Ⅱ 41－44)

6. 预言的等级(Ⅱ 45)

7. 如何理解神圣的行动和善业以及先知所述的上帝指令的行动和善业(Ⅱ 46－48)

Ⅳ. 神车论(Ⅲ 1－7)

A″. 关于形体存在物,尤其是人的生成与毁灭(Ⅲ 8－54)

Ⅴ. 神佑(Ⅲ 8－24)

1. 陈述问题:质料乃万恶之源,但却为绝对善的上帝所造(Ⅲ 8-14)

2. 不可能者的本质或全能的涵义(Ⅲ 15)

3. 反对全知的哲学观点(Ⅲ 16)

4. 关于神佑的观点(Ⅲ 17-18)

5. 犹太人关于全知的观点及迈蒙尼德有关于此的论述(Ⅲ 19-21)

6. 作为权威的对神佑之处理的《约伯纪》(Ⅲ 22-23)

7.《律法书》关于全知的教诲(Ⅲ 24)

B. 行动(Ⅲ 25-54)

Ⅵ. 上帝所为及上帝所指令的行动(Ⅲ 25-50)

1. 上帝一般行为,尤其是其立法的合理性(Ⅲ 25-26)

2.《律法书》戒律中显然符合理性的部分(Ⅲ 27-28)

3.《律法书》戒律中表面上不符合理性的部分的缘由(Ⅲ 29-33)

4.《律法书》戒律之合理性中不可避免的局限(Ⅲ 34)

5. 对戒律的分类及对每一类别之用途的解释(Ⅲ 35)

6. 对所有或几乎所有戒律的解释(Ⅲ 36-49)

7.《律法书》中的叙事(Ⅲ 50)

Ⅶ. 人的完善与神佑(Ⅲ 51-54)

1. 对上帝本身的真实知识是神佑的前提条件(Ⅲ 51-52)

2. 对构成人类个体自身的事物的真实知识是认识神佑之善功的先决条件(Ⅲ 53-54)

如上所示,《迷途指津》包括七个部分,共三十八个子部。其中,凡可细分的部分,均可细划为七个子部,唯一不可被细分的部分,其内容却又被划分成了七个章节。

对《迷途指津》纲要的简要陈述足以表明,这本书可谓机关重重(sealed with many seals)。在该书绪论的结末,迈蒙尼德描述其前述的

篇章时说：

> 它是一把钥匙，人们可用它打开那些紧锁的大门，进入到崭新的天地，在那里，其灵魂就会平静安然，其双眸就会神采飞扬，其身体在经过艰辛的劳作之后，也会得到充分休息。

《迷途指津》作为一个整体，不仅仅是通向森林的路径，因为它本身便是森林，是一片被施予了魔法的森林，因而也是一片迷人的森林，悦人的双目。因为生命之树会让人的双眸神采飞扬。

《迷途指津》的迷人特征并未立刻显出。乍看起来，这本书似乎有些怪异，尤其杂乱无序和缺少连贯性。但随着对它的理解加深，人们将越来越被它吸引。让人在解读中着迷，或许是最高级的教诲形式。当有人搞明白，虽然它是一本由一个哲学家写给众多哲学家的书，但它却不是一本哲学书，而是一本犹太教的书，是一本由一个犹太人写给众多犹太人的书时，这个人就开始读懂《迷途指津》了。它的第一个前提也就是那个古老的犹太教的前提：做一个犹太人与做一个哲学家是相互矛盾的两件事。所谓哲学家，就是从那些与人之作为人总是相关联的事物出发，试图给总体世界提出一种解释的人。而迈蒙尼德的出发点则是对《律法书》的接受。犹太教可能会利用哲学，而迈蒙尼德最广泛地利用了哲学。作为哲学家，他可能不会首肯的地方，但在他作为一个犹太人时，他做出了认可（参见Ⅱ 16）。

因此，《迷途指津》致力于《律法书》，或更确切的说，是致力于《律法书》的真正的学问，致力于律法的真正的知识。其首要目的是解释《圣经》的语词，第二个目的是解释《圣经》的比喻。因而，《迷途指津》首要的是致力于《圣经》的诠释，尽管它只致力于一种特定的《圣经》诠释而已。这种诠释很必要，因为许多《圣经》语词及所有的《圣经》比喻都具有一种表面的或外在的（apparent or outer）涵义和另一种隐藏的或内在的（hidden or inner）涵义。根据其表面的或字面的意义，在对《圣经》的理解中，总是会出现严重的谬误和令人烦恼的困惑。职是之故，《迷途指津》致力于讨论“律法的难题”或者“律法的秘密”。

在这些秘密中,最重要的秘密就是创世论(《圣经》的开篇)和神车论(《以西结书》1,10)。因此,《迷途指津》首要地和主要地致力于解释创世论和神车论。

迈蒙尼德意图解释律法的秘密,然而,这些秘密并不允许在众人面前被公开地解释。它们只能在私下里被解释,而且只能解释给那些兼具理论和政治智慧、有能力理解并使用影射比喻之言的个人听。甚至对这些天生的英才(natural elite),也只能传授给他们这些秘密教诲的"章节的标题"而已。由于在任何意义上的书本中,所有笔诸文字的解释,都是一种公开的解释,在其内心意图的驱使下,迈蒙尼德似乎逾越了律法的戒条。但他之被驱使逾越戒条,并不仅限于此。律法同样禁止人们去研习偶像崇拜者关于偶像崇拜的书籍,因为作为一个整体,律法的首要意图就是摧毁任何偶像崇拜。然而,迈蒙尼德,如他所公然承认甚至强调的那样,曾最彻底地研读过所有能搜罗到的偶像崇拜类的书籍。这还不算完,他如此出格,竟至于鼓励《迷途指津》的读者亲自去研读这些书籍(《迷途指津》Ⅲ 29-30,32,37;《密西拿律法书》,H.'Abodah Zarah Ⅱ 2 和 Ⅲ 2)。律法还禁止人们思考弥赛亚临到的日期,然而,迈蒙尼德却做出了这种或至少是与之相当的思考,以图安慰他同时代的人们(*Epistle to Yemen*,第62,页16以下,以及第80,页17以下 Halkin;参阅 Halkin 的引论,页ⅶ-ⅷ;H. Melakhim,M. T.,Ⅻ2)。而最重要的是,律法禁绝人们去探求其戒条的理性前提,但迈蒙尼德却在《迷途指津》中花了差不多二十六个章节的内容来进行此类工作(Ⅲ 26;参见Ⅱ 25)。所有的这些不合律法之处都拥有同一个辩护的理由:迈蒙尼德之逾越律法是"因为上天的缘故(for the sake of heaven)",亦即为了维护和执行律法的戒律(Ⅰ绪论和Ⅲ绪论)。而且,还有一个最重要的缘由,严格地说来,迈蒙尼德并没有逾越律法,因为他对律法之秘密的书面解释并不是一种公开的解释,相反,却是一种秘密的解释。迈蒙尼德在这些秘密的解释中运用了三种手段:首先,《迷途指津》中的每一个字词都是费尽心机地安排的,但由于很少有人能够或愿意费尽心机地去阅读,大部分人都理解不到这些秘密的教诲;其次,迈蒙尼德故意自相矛盾,如果有人既宣告 a 是 b,又宣告 a

不是b,那么,他就不能被认为宣告了什么;最后,包含秘密教诲的那些"章节的标题"并未按顺序写出来,而是散见于全书的各个地方。这样,《迷途指津》之纲要如此隐晦不明,其原因就可以被我们所理解了。迈蒙尼德没有明白地将该书分成部及子部,他只是简单地将它分成三篇,然后再细分出章节,却没有给它们安上名目,以表明它们所述的主题,就这样,迈蒙尼德立马就成功达到了模糊其纲要的效果。

《迷途指津》的纲要也并非完全模糊难明。举例来说,没有人可以对Ⅱ 32-48、Ⅲ 1-7以及Ⅲ 25-50之成为三个章节提出合理的疑问。其布局纲要在开始时最不易懂,随着对其研读进程的深入,它变得越来越明晰。大体而言,该书的后半部分(Ⅱ 13-结末)较之前半部分要易懂一些。因而,《迷途指津》也并非全然秘密地传授秘密教诲的章节标题。但这也并不意味着它没有全然致力于律法之真正的知识,而是意味着律法之真正的知识部分地处于公开状态。这不会令人感到惊讶,因为对于律法的教诲本身而言,部分地处于公开状态是必要的。根据一种说法,公开教诲的核心包括:声明上帝是一,是唯一的敬拜对象,他没有形体,不可将他与其造物相比,他完美无缺,永生不灭(Ⅰ 35)。另有人称,对律法任何程度的理解接受似乎都以对上帝、天使和预言的信仰为前提(Ⅲ 45),或者说,基本的信仰就是对上帝的一体性和上帝创世的信仰(Ⅱ 13)。简而言之,我们可以说,关于律法的公开教诲,就其所涉及的种种信念或"意见(views)"而言,可以被简化为十三根基(roots)或十三信条(dogmas)——迈蒙尼德已在《〈密西拿〉注疏》中将这些信条和盘托出。律法之真正的知识中,适用于公开教诲或本身即是公开的那一部分有义务证明这十三根基,使之可以通过哲思(speculation,或译思辨、理思)成为可能,得以确立(Ⅲ 51和54)。而其中源自于哲思的那一部分,则不属于经解(esegetic),也不必要引证《圣经》和《塔木德》的文本(参见Ⅱ 45的开头部分)。因此,《迷途指津》中有百分之二十的篇章就没有引用《圣经》,而其中百分之九的篇章根本不包括希伯来语和阿拉姆语的言辞。很容易见出(尤其根据Ⅲ 7的结末,23以及28的内容所述),就像此前的纲目所示,《迷途指津》中致力于律法信条之哲思抑或公开教诲的由Ⅱ-Ⅲ和V

-Ⅵ组成,而且这些章节顺序合理。但人们却不能就此理解该书为什么要分成三篇,为什么要有Ⅰ、Ⅳ和Ⅶ这些部分呢?而且,更不用提其中的子章节之意义如何了。因而,《迷途指津》的教诲既不是完全公开的,也不是秘密的,既不是完全哲思性质的,也不是完全经解性质的。所以,该书的纲要也既非完全模糊难明,亦非彻底的清楚明白。

然而,作为一个统一的整体,《迷途指津》中经解性质的内容和哲思性质的内容又如何才能缝合在一起呢?有人可能会想象说,通过哲思,律法的根基被证实,然后,这些被哲思所证实的根基又在事实上被证明为律法的教诲。但若果如此,《迷途指津》就应该以哲思开篇,但事实却显然相反。再者,如果经解在处理同样的主题,证明律法之根基的公开教诲时,与哲思一样卓越有效,则经解就毫无理由隐藏不露。迈蒙尼德的确有言,创世论等同于自然知识,而神车论则等同于神学(也即关于无形体的存在抑或上帝与天使的学问)。这可能会让人以为,公开的教诲与哲学家的教诲一致,而秘密的教诲则使人明白,哲学家的教诲又与律法的隐秘教诲一致。我们可以确凿地声称,在对《迷途指津》几乎所有层次的理解上,这种想法都站不住脚。作为一个整体的哲学家的教诲与作为另一个整体的律法之十三根基之间决不一致,这是迈蒙尼德自始至终的一贯立场。通过将哲学的核心(自然知识和神学)等同于律法的最高秘密,并随之以某种方式将哲思的主题等同于经解的主题,迈蒙尼德之所以如此意味着什么?这或许可以称为《迷途指津》中最大的一个秘密。

且回顾一下我们的思考路径。《迷途指津》包括了公开的教诲和秘密的教诲。公开的教诲对每一个犹太人,包括大众宣讲;秘密的教诲则只对英才宣讲。秘密的教诲对大众毫无用途,而英才也不需要《迷途指津》,因为其中宣讲了公开的教诲。就该书之作为一个整体或一部作品而言,它既非为大众而作,也非为英才而著。那么,该书的著作对象是谁?迈蒙尼德说,《迷途指津》的主要目的是尽可能地去解释创世论和神车论,"(该书)有目的地为他而作"(Ⅲ 的起始处),这句话似乎表明了这个问题的合理性和重要性。迈蒙尼德对我们的问题的回答既直率又含蓄。其直率表现在两个方面:一方面,他说,《迷途

指津》之写作是为了那些有信仰的犹太人,他们的宗教完美,品格卓异,已研习过哲学知识,却对律法的字面意义感到迷惑不解;另一方面,他又称,《迷途指津》之著述是为了最完善的人类,如深感困惑的律法研习者们。迈蒙尼德还给了我们一个更简单的回答:将此书题献给他的学生约瑟夫(Joseph),称它是为约瑟夫以及像他那样的人而写。约瑟夫"从遥远的地方(from the ends of the earth)"来到迈蒙尼德的身边,从迈蒙尼德学习过一段时间。后来"因为上帝的命令",约瑟夫去往他方,口授被打断,这促使迈蒙尼德为约瑟夫以及像他一样的人写作了《迷途指津》。在写给约瑟夫的书信体献辞中,迈蒙尼德赞美了约瑟夫的美德,并指出了他的不足。约瑟夫对哲思性的知识(尤其数学)具有强烈的求知欲。当他从迈蒙尼德学习天文学、数学和逻辑学时,迈蒙尼德发现他有不凡的头脑和很强的理解力,因而认为他适合以隐喻的方式被示以众预言之书的秘密,并开始了此类知识的传授。这激起了约瑟夫对神学和品评凯拉姆派的兴趣。他如此热望学到这些领域的知识,以至于迈蒙尼德被迫再三提出警告,要求他循序渐进。在学习过程中,约瑟夫似乎不太有耐心,也不愿讲求什么章法,直到他离开迈蒙尼德,这一毛病也未见收敛。他的这一毛病导致的最重要的结果(迈蒙尼德对此并未明言)就是:尽管学习自然知识应当在学习神学之前,但他在转向神学之前,却没有跟从迈蒙尼德学习过自然知识,且在此之前也未曾学习过。

从书信体献辞中得来的印象在书中得到了证实。在向读者讲话时,迈蒙尼德经常使用"要晓得(know)"和"你已经晓得(you know already)"等表述。后一种表述暗示了该书的典型读者已知道的内容,而前一种表述暗示了他所未曾知晓的东西。我们可以就此看出,约瑟夫兼具一些神学的内容与特征方面的知识,比如,他知晓神学与数学和医学相矛盾,神学要求一种极端的纯正和道德上的完善,尤其要求谦卑,但他却显然还不知晓犹太教的苦修者如何处理有关性的问题(Ⅰ34,Ⅲ52)。他已经从迈蒙尼德的"言辞"中学到,正统的"观念(views)"只有被相应的"行动(actions)"所证实,才具有生命力。不言而喻,虽然约瑟夫关于犹太人的知识十分广泛,但其广博和精湛程度

却无法与迈蒙尼德相提并论(Ⅱ 26,33)。在《迷途指津》开篇,约瑟夫还不懂得,根据犹太人的观点和证明,天使并没有形体(Ⅰ43,49);严格说来,他当然也就不懂得上帝没有形体之说(Ⅰ9)。在这一方面,也同其他方面一样,随着对《迷途指津》学习的深入,他的理解程度必然在进步(参见Ⅰ65 开头)。就自然知识而言,约瑟夫虽然学习了天文学,但他却搞不懂天文学原则与自然知识原则之间的冲突(Ⅱ 24),因为他还没有学习过自然知识。约瑟夫虽然知晓了一些自然知识领域内的事物(它们已为人类所掌握),但这并不意味着他通过学习自然知识弄明白了这些事物(参见Ⅰ17,28;Ⅲ 10)。从该书的第九十一章可以看出(即Ⅱ 15),约瑟夫似乎知道亚里士多德的《论题篇》(*Topics*)以及法拉比(Fārābī)对该书的注疏,但却不晓得《物理学》(*Physics*)和《论天》(*On the Heaven*)(参见Ⅱ 8)。当他进一步学习《迷途指津》,获得有关上帝和天使的知识时,也不会学到自然知识。因为《迷途指津》针对不具自然知识的读者而作,它本身并不传授有关自然的知识(Ⅱ 2)。第二十六章的这句话尤其揭示了这一点:"现已证明,每一样运动的东西都是物质性的,可以分割的。而我们将证明,上帝是非物质性的,对他来说不存在位置移动。"那"现已(被)证明"的已经在《物理学》中得到了说明,在《迷途指津》中直接被当作前提条件。而"将(被)证明"的则从属于神学,而非自然知识。但是,"将(被)证明的"需要建立在"现已(被)证明"的基础之上。《迷途指津》的研习者会学到神学知识,而不是自然知识。与《迷途指津》的写作对象不同,迈蒙尼德自己完全精通自然知识。但该书的读者也需要一些关于宇宙(the whole)的常识,以使他们得以借此上升到上帝,因为除却这一阶梯,再无其他路径可以获得关于上帝的知识(Ⅰ71 章结末)。迈蒙尼德将把这些常识安插在《迷途指津》中一段类似于报告性质的文字(Ⅰ70)提供给它的读者。该报告的典型特征在于,它大体上未曾提及哲学,而独独谈及自然知识。认真的研习者不可能满足于这些介绍,必然会循此追及自然知识本身,这些自然知识证明了该报告所断言的东西。迈蒙尼德只能将此留待他的读者,无论他们是转而致力于纯粹的哲思,还是基于迈蒙尼德的权威,满足于接受这一报告,并在这一报

告的基础上建立起神学的结论。《迷途指津》的相关读者是这样的人：他尚未决定是否要成为一个纯粹的哲思者，还是要作一个权威的追随者——假设追随的是迈蒙尼德的权威（参见Ⅰ72结末）。他处于一个岔路口，在他的面前，一条路通向哲思，另一条路通向接受权威。

迈蒙尼德为什么要选择一个如此这般的读者？未接受自然知识教育的人具有何种品性？从《迷途指津》第十七章，我们可以得知，异教徒哲学家已把自然知识视为秘密的学说，“如果明确地向人揭示出这些自然知识，他们就会被毫不宽宥地诉以败坏他人之罪”，而对信奉律法的群体而言，它更是必须被视为秘而不宣的学问。自然知识之所以危险，需要我们“用尽各种办法”将其保持在秘密状态，并非因为它削弱了律法的基础——无知之徒这样认为（Ⅰ33）。终其一生，迈蒙尼德都拒绝这种怀疑，而其追随者也同样如此。但对所有不完善的人来说，自然知识的这种败坏效果也的确真实存在（参见Ⅰ62）。因为自然知识确实影响到人们对律法之意义的理解，确实影响到对需要信守的律法之基础的理解，也确实影响到对律法不同部分之重要性的理解。总之，自然知识扰乱了人们的习性。面对一个并不精通自然知识的读者，迈蒙尼德被迫采用了一种不扰乱（或即使相反，也只是最小程度的扰乱）人们习性的写作方式。他表现得温和而保守。

但我们不要忘记，《迷途指津》也是为那些普通读者而作的。首先，该书明确言及某些章节，对那些刚刚起步的人来说，这些章节也不无裨益。因为这整部书也会以某种方式为大众所理解，因此必须以这样一种方式写就，以不至于伤害到他们（Ⅰ绪论；Ⅲ 29）。再者，对那些才智卓异之士，比如那些受过全部哲学知识训练，没有盲从于任何权威的习性的人来说，本书也要有所裨益——也就是说，对那些评判能力不亚于迈蒙尼德的人来说，也不无用处。此类读者不会屈从于迈蒙尼德的权威，他们将本着完全公道的一丝不苟的态度，去审视他所有的命题、推论和他对《圣经》的解释，并从《迷途指津》所有的篇章中获得巨大的愉悦（Ⅰ绪论；Ⅰ55，68章结末，73章的第十前提）。

迈蒙尼德所挑选的典型读者在多大程度上影响了该书的纲目结构？聪明的读者一览本文开篇时列出的纲要，便可看出。足可认为，

在《迷途指津》中,没有任何一个部分或子部被用于描述那些不生不灭的形体(参见Ⅲ 8章开篇;Ⅰ11),也就是说,所有部分都没有去描述天体(heavenly bodies,据迈蒙尼德所言,它们拥有生命和知识),或者——如他在《法典》中大胆称述那样——"神圣的形体(the holy bodies)"(*Code*,*M. T.*,H. Yesodei ha - Torah Ⅳ 12)。换言之,也就是说,《迷途指津》用了一个章节来论述神车论,但却没有任何章节或子章节以同样的方式言及创世论。更重要的是,迈蒙尼德对典型读者的选择是理解该书之布局谋篇的关键,是理解其无序性和隐晦不明的关键。《迷途指津》布局之晦涩不明只有在不考虑该书的读者类型,或寻求与此类主题相应的必要顺序时,才成其为事实。让我们回想一下知识的顺序:逻辑学先于数学,数学先于自然知识,自然知识先于神学。而我们也记得,约瑟夫虽然在逻辑学和数学方面得到了充分的训练,却在自然知识训练不足的情况下,被认为应当被领进神学的领域。因此,迈蒙尼德必须找到一个东西以替代自然知识。在传统的犹太教信仰中,最主要地是在被正确阐释的《圣经》文本中,他找到了这一替代物:《迷途指津》中对自然知识的直接预备是《圣经》解释,而非哲思。且迈蒙尼德希望通过一种最小可能改变人们习性的方式来达到这一目的。他亲自告诉我们,哪一种习性特别需要被改变。在转述一个异教徒哲学家关于哲思所面临的干扰的观点之后,他评说道,现在存在一种那个往古的哲学家所未曾提及的干扰(因为在他所生活的时代中,这种干扰并不存在):对令人敬重的"文本"之依赖的习性,也就是说,对它们的字面意义的依赖(Ⅰ31)。鉴于此,迈蒙尼德通过解释《圣经》语词,表明它们的真实意义并不总是等同于其字面意义,开篇成章。借助其读者的另外一种习性来疗治这种可疑的坏习性。读者不仅惯于接受《圣经》文本的表面意思为真,在很多情况下,他也会根据有意相左于其字面意义的传统经解来理解《圣经》文本。由于惯于听信对《圣经》文本的权威解释,他也会愿意听信被视为权威的迈蒙尼德的《圣经》阐释。既然如此,迈蒙尼德对《圣经》语词的权威性解释就自然而然地成了自然知识的替代物。

但哪些《圣经》语词理应得到首要的关注呢?换言之,《迷途指

津》初始时的主题应该是什么？初始主题的选定取决于对下述这个问题的正确回答：即就典型读者而言，什么是最至关重要的和最不令人烦厌的主题。《迷途指津》的第一个主题是上帝的非形体性。它是三大基本真理中的第三条原理，前两条分别是上帝的存在和上帝的单一性。它们已被所有犹太人接纳为不可质疑的信条。作为犹太人，通过《圣经》的启示和奇迹，他们知道上帝存在，且上帝是一。可以说，对《圣经》启示的信仰先于哲思，而揭示启示的真实意义又是解经学的任务，因而，解经学也先于哲思。但对上帝无形体性的思考中存在某种混乱。《圣经》文本暗示说，上帝具有形体，因而，对这些文本的解释就不那么容易（Ⅱ 25，31，Ⅲ 28）。上帝的无形体性确实可以论证，但是，直到进入到该书的第二篇时，《迷途指津》的读者才能见识到这一论证（参见Ⅰ 1，9，18）。必须拒斥形体化（corporealism，即相信上帝有形体），这不仅仅是因为形体化被证明为非真。形体化之所以危险，是因为它危害到了所有犹太人对上帝单一性的信仰（Ⅰ 35）。另一方面，通过教导上帝之无形体性，可以使人们不超越《塔木德》贤人的言辞范围（Ⅰ 46）。而且，在犹太教权威人物中，关于上帝无形体性方面的表述，影响最深远最广泛的是异方人昂克劳（Onqelos the Stranger），因为他最先把《律法书》翻译成阿拉姆语，并已经对原版本中的形体性暗示做了严格处理（Ⅰ 21，27，28，36 章结末）。约瑟夫显然知晓这一点。迈蒙尼德的创新小于他与昂克劳做法之间的差异：昂克劳含蓄地处理，而迈蒙尼德却大明其白地去做；昂克劳默默地将原版本中出现的形体性语词替换为非形体性语词，迈蒙尼德却坦率地去讨论每一个受人怀疑的语词本身（并非按照它们在《圣经》中随机出现的顺序）。因此，《迷途指津》中关于形体化的讨论主要由对各色具有形体暗示性的《圣经》语词的讨论构成。反过来，《迷途指津》的主题，即迈蒙尼德所言的它的首要目的（解释《圣经》语词），也就是解释那些具有形体暗示性的《圣经》语词。这并不令人讶异。因为没有一个《圣经》语词暗示上帝不是一，但却有很多《圣经》语词暗示上帝具有形体。上帝（Elohim）一词的复数形式所带来的显而易见的难题只要用一句话，或让读者参考昂克劳即可解决（Ⅰ 2）。

然而,如此急切地建立上帝无形体的信仰,其主要原因却在于这一信仰对偶像崇拜的摧毁作用。偶像崇拜之作为一种非常严重的罪,广为人知。可以说,律法的唯一目的就在于破除偶像崇拜(Ⅰ35;Ⅲ29章结末)。但只有大家都通过被教导而明白上帝并不具有任何可见的形象,并没有形体,这一罪恶才能被彻底根除。只有当上帝不具形体时,为上帝造像并敬拜这些神像才会显得愚蠢可笑。只有在这种情形下,人们才会明了,上帝惟一的形象是人,是有生命的会思考的人,通过惟独敬拜这不可见的、隐秘的神,人作为上帝的形象而活动。对上帝具有形体这一观念的信奉——并非偶像崇拜——乃一条根本的罪。因此,信奉上帝具有形体,较之偶像崇拜,是更大的罪(Ⅰ36)。如此,有必要使所有人信仰上帝之无形体性,不管他是否通过论证而知晓上帝不具形体。考虑到大部分人的情况,让人们基于权威与传统,也就是基于《迷途指津》在第一个子部试图提供的基础上,来信仰这一真理,这不仅充分而且必要。通过对《圣经》的权威阐释,教给人们上帝不具形体亦即关于上帝之无形体的最公开教诲,对破除异教徒最后的残余来说,必不可少。较之对上帝的单一性的无知,对上帝彻底的无形体性的无知更是异教信仰的直接资源(参见《迷途指津》Ⅰ,36章和 *M. T.*,H. 'Abodah Zarah Ⅰ1)。

有必要弄清楚迈蒙尼德决定《迷途指津》之初始主题时,采用的推论的特征。我们只要考虑要求传授上帝不具形体之教诲的第二个原因即可。对单一性的信仰直接导致人们反对敬拜"其他的神",但却不会导致人们敬拜神的形象,而对无形体的信仰则直接导致人们反对敬拜神像和其他的形体,但却不会致使人们拒绝对其他神的敬拜,因为所有的神都可能没有形体。如同迈蒙尼德的立论所假定的那样,只有对上帝不具形体的信仰建立在对其单一性信仰的基础上时,对上帝无形体的信仰似乎才能成为拒绝各种形式的"违禁崇拜(forbidden worship)"(即对其他神以及对自然事物和人造事物的敬拜)的充分必要理由。这就意味着,在最宽泛的意义上,禁止偶像崇拜和对上帝的单一性与无形体性的信仰同样都是理性的命令。然而,迈蒙尼德指出,与摩西十诫宣告的其他戒律相对照,只有其中的理论真理(上帝的存

在与单一性)可以靠推理得来。这与他否认存在合乎理性的戒律和禁令等相一致(参见《迷途指津》Ⅱ 33; Ⅰ 54, Ⅱ 31 章开篇, Ⅲ 28; *Eight Chapters* Ⅵ)。如果该信仰([译按]对上帝没有形体的信仰)显而易见的结果就是拒绝偶像崇拜,而亚里士多德由于信奉上帝的单一性和无形体性,但却仍然是个偶像崇拜者(Ⅰ 71, Ⅲ 29),那么,迈蒙尼德对他的赞赏就难以让人接受。根据迈蒙尼德的观点,律法与亚里士多德一致认为,天体被赋予了生命与理智,比人类要高贵。我们因此可以说,他与亚里士多德一样,暗示了那些神圣的形体(holy bodies)比人类更值得被称作上帝的形象。但与哲学家们不同,他并没有走得太远,以至于称它们为"神的形体(divine bodies)"(Ⅱ 4-6,参见致 Ibn Tibbon 的信)。拒绝"违禁崇拜"的真正理由是对上帝从虚无中创造出世界的信仰,这表明,创世乃上帝绝对的自由行为,惟有上帝是完全的善,创世决未给他增益什么。但根据迈蒙尼德的观点,创世不可证明,但上帝的单一性和无形体性却正好相反。由此,决定《迷途指津》初始主题背后的理由可以被描述如下:它隐含着对上帝的单一性和无形体性的信仰与创世的信仰两者之认知情况的差异,这与凯拉姆派的观点相一致。与此相应,在结束关于上帝之无形体的主题讨论(在这一讨论中,他甚至没有提到凯拉姆)之后,迈蒙尼德才将自己与凯拉姆的分歧和盘托出。

有必要尽可能清楚地理解,迈蒙尼德和他的读者在《迷途指津》开篇(如果不是通篇的话)所处的情势。迈蒙尼德知晓上帝不具有形体,其论证至少部分地建基于自然知识的基础之上。而读者却不晓得上帝之不具形体性,也并非从迈蒙尼德那里学会这一点,他们不过是基于迈蒙尼德的权威,去接受上帝之不具形体可被证明的事实。迈蒙尼德及其读者都明白,律法是关于上帝的知识的源泉,在不依赖迈蒙尼德权威的情况下,只有律法可以为读者确立起对上帝之无形体性的信仰。但他们都知道,律法的字面意思并不就总是它的真实意义,当其与理性相悖时,其字面意义当然就不是其真实意义。否则,律法就不会是"你们在万民眼前的智慧,聪明"(《申命记》4:6)。换言之,他们都晓得,经解并不就简简单单地先于哲思。然而,却只有迈蒙尼德晓

得,律法关于上帝的形体性表述有悖于理性,因此必须从象征比喻的意义上去理解。读者不知晓,也不可能知晓迈蒙尼德从象征意义上对那些表述之阐释的真实性,因为他并没有基于句法来论证。只有当读者习惯于将阿拉姆语译本当作正确的传译和阐释时,他们才会接受迈蒙尼德的解释。迈蒙尼德位于传统犹太教权威之列,他只要简单地告诉读者,在有关《圣经》语词的意义方面,相信什么即可。因此,迈蒙尼德在权威的假面下,引入理性。他披上权威的外衣,告诉读者,要他们奉信上帝不具形体,因为如他所言,与表面意义相反,律法并未教诲上帝具有形体,上帝具有形体不能被证明是错误的信仰。

但我们千万不要忘记最重要的非典型读者(atypical addressee)——具有判断力的能干的(critical and competent)读者。这类读者与迈蒙尼德一样,都知晓上帝没有形体的证明以及与此相关的问题。仅就典型读者而言,出现在《迷途指津》前四十九章中的上帝不具形体的解经讨论具有前哲思性(prespeculative),因而属于完全公开的教诲;但对具有判断力的能干的读者而言,这些解经讨论却具有后哲思性(postspeculative),并因而属于秘密的教诲。后者会根据这些原则——即如果不考虑其语境,就不能够确立起该语词的意义(Ⅱ 29;参见 *Epistle to Yemen*,46,7 以下),或者语法虽然不是充分条件,但却无疑是阐释的必要条件——去检验迈蒙尼德对《圣经》语词的解释。因为能干的读者虽然会满意于为了区别于《圣经》的译本,对受到质疑的《圣经》语词进行条理分明的讨论所带来的好处,但他也会意识到,此类讨论可能会让人们忘却这些语词出现的语境,他也会注意到《迷途指津》中自相矛盾的地方,总是恋恋不忘它们之蓄意如此,并对它们深思不辍。

在《迷途指津》开篇之初,读者们就被告诉说,其主要的目的是要解释《圣经》语词。所以当他们发现,该书以这样一种方式——大致说来,每一章节都由对一个或几个《圣经》语词的解释构成——开始写作时,他们不会感到奇怪。他们会很快习惯这种写作套路,沉潜于每一章节的主题内容之中,也即沉潜于它说了什么(what),却不会注意到它怎么说(how)。但是,那些有判断力的读者,他们会发现许多让他们

惊异的理由。先放下其他的不说,首先,他们就会想知道,为什么所有被解释的都只是那些暗示上帝具有形体的语词?有一个章节解释了"地方(place)"一词,另有一个章节讨论了"居住(to dwell)"这个词,这或许并不会让人感到奇怪,但为什么没有章节来解释"一(one)",没有章节来解释"仁慈的(merciful)"、"善(good)"、"智能(intelligence)",也没有章节来解释"不朽(eternity)"呢?有一个章节解释了"脚(foot)",另有一个章节解释了"翼(wing)",但却没有一个章节用来解释"手(hand)",也没有章节来解释"臂(arm)"呢?假设有人懂得了迈蒙尼德之所以要选择这些语词的原因,他还必须得搞清楚迈蒙尼德为什么会按照这种顺序来逐一讨论这些语词?如果特别考量那些最显而易见地用以解释语词的章节,即那些字典式的章节,这些语词的解释之限于形体暗示性语词的程度就显得明晰了。让我们从以在各章节内被解释的单个或多个希伯来语词开篇的字典式章节出发,无论这些语词是否是该章节第一句话的第一个词,或者只是第一个句子中的一个词,也无论这些语词冠以阿拉伯语中的冠词"al-"与否,来理解这些章节。在讨论上帝之不具形体的章节(Ⅰ1-49)中,字典式章节可能被认为是标准的或典型的章节。在被考虑的四十九个章节中,有三十个是字典式章节。反之,在整本书所有余下来的部分中,最多只出现了两个此类的章节(Ⅰ66和70)。所有这三十章都出现在《迷途指津》第一篇的前四十五章,也就是说在前四十五个章节中,有三分之二是字典式章节。因此,问题就出来了:为什么在讨论上帝之不具形体的章节中,有十九章既讨论了该主题的内容,且又不是字典式章节?为什么刚好是这(而不是其他的)十九章?在这三十章中,为何有十个章节的第一句话以一个希伯来语词打头;而另二十章中,要解释的希伯来语词却只在第一个句子中出现,并不打头?在这些遭人质疑的语词中,有十三个是名词,十二个是动词,五个是动词性名词——迈蒙尼德为什么在有些场合使用动词,而在另外一些场合却使用其动词性名词呢?在这些章节中,大致而言,在每章中讨论遭人质疑的主题语词时,迈蒙尼德首先考虑的是它在不用以描述上帝时所具有的各种意义,然后再考虑用以描述上帝时它所具有的各种意义。在

大部分情形下,他都会从《圣经》中引用一句或几句话,来证明每种意义的存在。这些引用有时明显不够完整(以“等等”结尾),更多时候也并不如此。它们在被用来说明特定语词的特定意义时,并不总是按照《圣经》的顺序。这些引用大多被冠以“他说”,但有时它们被认为是某个别的《圣经》作者或言者的话。在大部分情况下,迈蒙尼德并没有在《圣经》作者或言者的名字前面冠以惯用的“愿他安息”这种套语,但在某些情形下,他又使用了这句惯用语。有时候,他会指明“希伯来语”或“这种语言”。据迈蒙尼德申言,《迷途指津》是字斟句酌而成的,在这样一本书中,所有的这些变化,包括其他的那些我们未提及的,都值得认真考虑。自不待言,所有这些不同所暗含的问题并不必要有一个确定如一的答案。同样的策略——比如,字典式章节与非字典式章节的区别,或将某一《圣经》引言溯源到某一个别的《圣经》作者——在不同的语境下,可能会满足不同的功用目的。为了理解《迷途指津》,我们必须保持警醒,切不可想当然地自以为是。为了能够提出合适的问题,去考虑存在典型章节,或存在构成典型章节的其他一些什么的可能性,也就是说,去发现所指出的哪一种变化与这些章节解释《圣经》语词之首要的目的最契合,这种做法会很合适。因为只有特别的变化才需要特别的理由。

《迷途指津》第一章讨论“形象与相像”(image and likeness,[译注]后者在中文和合本《圣经》中译作“样式”)。这两个语词之入选是因为《圣经》中这样的一段话:“神说:我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人……神就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女”(《创世记》1:26-27)。选择这两个词在第一章作解释,原因在于所引的这一段经文之独有的重要性。相对任何其他的经文,言及上帝的形体性,这段经文对大众的暗示更强烈,更直言不讳。它似乎表明:上帝具有人形,有脸庞、嘴唇和双手;不过,上帝比人类要高大而显赫,因为他的身体不是血肉构成,因而也就不需要食物和水,只要香氛(odor)即可。他位居天堂,并从那里下降到地上,尤其喜欢下降到高山之巅,以引导人们,并发现他们的所作所为。然后,又以令人难以置信的速度飞升,还至天堂。他会因激情所动,尤其会因为愤怒、忌妒、

恼恨而激动，使人们惶恐哀恸；他的本质是意志而非理智（参见《迷途指津》，Ⅰ10、20、36－37、39、43、46、47、68）。迈蒙尼德告诉他的读者，如果不是在任何情况下，也至少是在当前的情形下，“selem”（希伯来语，译作“形象”[image]）并不意味着一种可见的形体。形象意味着一种自然的形式，一种特定的形式，指的是生命的本质。“神就照着自己的形象造人”，这句话指的是上帝造人，并赋予他们以理智能力，或者是说，神的智能将其自身与人联系起来。

对译作“相像(likeness)”的希伯来语词，迈蒙尼德也采用了同样的判断。在希伯来语中，表示可见形体的语词是“to'ar”，这个词从来不会用来描述上帝。在消除关于“形象”一词的混乱后，迈蒙尼德说：“我们已经向你解释了‘selem’和‘to'ar’的区别，并解释了‘selem’的意义。”于是，如同在其他地方一样，他在这里暗中提到自己的解释的双重特征：一重解释指向“你”，即《迷途指津》的典型读者；另一重解释指向不确定的读者。只有于众多事物中，虑及所有《圣经》引文之语境时，第二重解释才能入我们的眼。仅举一例，说明“to'ar”之意义的三条引文中的第二条是“他是怎样的形状？”（《撒母耳记上》28：14）此引文摘自扫罗王和死灵师隐多珥(witch of Endor)之间的对话。扫罗王要求为他召来已去世的先知撒母耳，死灵师隐多珥见到撒母耳，并深感恐惧之时，国王问她看到了什么，她回答说：“我看见有神(elohim)从地里上来”。经文继续讲述道：“扫罗说，他是怎样的形状。妇人说，有一个老人上来，身穿长衣”。在下一章中，迈蒙尼德亲自告诉我们，elohim 是一个多义词，既指神，也可指天使和城邦的统治者。但这并没有解释，该词为什么也可以用于已去世的圣徒的幽灵——非血肉之身的存在。因为这些幽灵不愿意被搅扰(disquieted)，即他们希望安息，或者是因为其他的原因，人们会感到恐惧。不用提其他理由，居住于下界的理性的存在事实上并非已经死掉的人类，而是所有活着的人们，即亚当的后裔，那些丧失了亚当之原初智能的子孙后代（参见Ⅰ2和Ⅰ10）。看起来，迈蒙尼德似乎是想把我们的注意力引向这样的事实：《圣经》中含有偶像崇拜者、异教徒或萨比教徒(Sabian)的残余。如果这一怀疑被证明无误，我们就必须如此设想，他之反对“违禁敬

拜",并因而反对上帝之形体化的态度比人们所愿意相信的更为激进,或通过萨比教文学的助益,复兴萨比教是迈蒙尼德隐秘教诲的任务之一。

无论如何,迈蒙尼德对《创世记》1:26 的阐释似乎与律法中对人颁布不得吃知识树上的果子之神圣禁令稍后的事实相矛盾:如果人被造为理智的生命,因而注定了要过一种理智的生活,那么,其创造者上帝就不应禁止他们获取知识。换言之,《圣经》中的记述暗示,人类的理智与人类按照上帝的形象被造并不等同,人类的理智是他对上帝的不服从,或者是上帝因此罪过对他进行惩罚的后果。如我们在第二章中被告知的那样,这一反对意见并非《迷途指津》的读者提出来的,而是迈蒙尼德另一个熟人提出来的。他是一个无名的科学家,我们甚至搞不清楚他是否有犹太血统,但他显然在酒和性方面不太节制(可对观Ⅲ 19 的相应部分)。迈蒙尼德告诉读者,他是这样回答的:要禁止人得到的知识乃是"善与恶"的知识,亦即关于高贵(the noble)和卑下(the base)知识。但高贵与卑下并非理智的对象,而是观念意见的对象。严格地说来,它们根本不是知识的对象。我们只提一下这个最重要的例子:在人的完善状态,他不晓得高贵与卑下,虽然他明白自然的好与坏(good and bad),也就是说,明白自然的愉悦与苦楚。他并不把赤裸着身体看作是可耻的事。

如此这般,在消除对《创世记》1:26 之阐释的最强有力的反对意见,或者说在讲完理智生活超越高贵与卑下的教诲之后,迈蒙尼德转而讨论《律法书》中关于上帝形体性的第二段最重要的经文。更准确地说,迈蒙尼德同时转而讨论在这段经文中描述上帝的语词和与其类似的语词。这段经文出现在《民数记》12:8:"他(摩西)必见我的形象(figure)"。迈蒙尼德用了三章的篇幅(Ⅰ 3-5)来讨论这一主题。在第一篇的第三章,他明确地讨论了"形象(figure)"的三重意义,在第四章,他明确地讨论了三个表示"见到(beholding)"或"看见(seeing)"的语词的三个涵义。在一段部分引用的经文中,上帝似乎在亚伯拉罕面前显身为三个人的样子,但却依然是一。迈蒙尼德告诉读者,在用以描述上帝时,表示"形象(figure)"和"见到(beholding)"(及其他对等

的词)的语词意为理智的真实与理智的把握。第一篇第五章和第三、四章的关系类似于第一篇第二章和第一章的关系。人被造为理智的生命的观点与明明白白的禁止获取知识的命令相抵触。同样,“哲学泰斗(亚里士多德)”曾为自己忙于研究那些非常晦涩难懂的事物道歉——他在读者面前,为自己之貌似蛮勇辩护;事实上,他之所以如此,仅仅是被想要知晓真理的欲望所激励——这样,迈蒙尼德的观点即人类的存在是为了过理智的生活,就显然与亚里士多德相左。重申亚里士多德的这段言辞,就有了一个缓和的过渡,以便转向这样一种犹太教的观点:即摩西之所以被赏赐见到上帝的形象,是因为他已首先“蒙上脸,因为怕看神”(《出埃及记》3:6)。探寻上帝的知识必先要惧怕见到上帝,或按照亚里士多德的说法,要带有一种羞耻感(见《论天》291B 21 以下,这段话颇遭人怀疑;迈蒙尼德在其概要中并未提及亚里士多德的这一观点)。理智的完善的必要前提是道德的完善——养成行事高贵的习性,避免卑下的行为——和其他准备工作。在这里,迈蒙尼德强调道德的完善,尤其强调节欲,并将之作为理智完善的前提,这与他对自然知识之作为此类前提保持沉默相称。消除对上帝的形体化与灌输禁欲主义并行不悖。

谈到这里,迈蒙尼德的做法让人惊讶:他突然转向去解释“男和女(man and woman)”(Ⅰ6)以及“生育(to generate)”(Ⅰ7)。但是,我们如果注意到,第一篇第六、七章是自第一章以来的首个字典式章节;我们要是记得,第一篇的第二章仅是第一章的必然结论,而对“男和女”以及“生育”的解释成为对《创世记》Ⅰ:26-27 解释的一部分,这时,我们立即就不会再感到惊讶了。《圣经》有言:“神就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。”按照字面意思来理解,这种说法可能被认为意指人是上帝的形象,因为他是双性的,或者意指神性之中包含雄性和雌性两种因素,因而生育出“上帝的孩子们”等其他事物。相应的,第一篇第七章的最后一个词是“形象”(image),与第一章的第一个词相同。迈蒙尼德并未讨论其所表明的隐含之意,因为这是《律法书》的秘密之一,而且我们才刚刚开始我们的训练。对出现在《创世记》Ⅰ:26-27 中的重要语词(及其对等语词)的解释因而也是

围绕着出现在《民数记》12:8 的重要语词(及其对等语词)的解释。对《律法书》中有关形体性的最重要的语段的讨论成为《迷途指津》第一子目的恰当主题,该子目看起来似乎描述了五组不相关联的语词,而进一步检视即可发现,它主要讨论的是两段经文。可以见出,在切断自己与昂克劳在解经的联系上,迈蒙尼德似乎有些犹豫不决。

乍看起来,第二子部分的主题较之第一子部的主题,要容易辨识得多。这似乎是因为其主题不再是两段或更多段的经文,而是一些本质上表示同类现象的《圣经》语辞:位置以及某些特异的位置、位置的占用、位置的改换,以及改换位置所使用的人体器官。第二部分共二十一章,其中有十九章明显地致力于此主题。讨论始于"位置(place)"(Ⅰ8),继之"宝座(throne)"(Ⅰ9)——最尊贵的位置,用以描述上帝时,不仅指教堂,也指所有天体之上的穹苍,接下来是"下降与上升(descend and ascend)"(Ⅰ10)。这一顺序虽然非常明晰,然而,我们却会惊奇地发现,第八、九章是字典式章节,但第十章却并非如此。这种不一致暂时可以解释为:迈蒙尼德在同一章节内处理作为主题对象的几个动词时,这些动词被明确认为具有相同或差不多相同的意义(Ⅰ16、18);当他在处理作为主题的原初意义相反、但在用以描述上帝时却并不相反的动词时,却会分章论述(Ⅰ11、12、22、23);然而,无论是就其原初意义,还是就其用以描述上帝时的意义而言,"下降与上升"都表明相反的意义:上帝的下降同时意味着他的显身和他的责罚行为,而上帝的上升则意味着他停止显身及责罚行为(参照Ⅰ23,此章开头就没有提"回来[return]")。在一系列字典式章节中,通过独将其处理为一个非字典式章节(其前面有连续四个字典式章节,后面则有三个字典式章节),迈蒙尼德暗示了"下降与上升"主题之独有的地位。以"大众的想象力"为基础,上帝的自然状态应该是安坐于其宝座之上,坐的对立面是起立。"坐(sitting)"和"起立(rising)"(Ⅰ11 和 12)表示的意义相反,但在用以表述上帝时,却并不如此。虽然上帝"坐"指他的稳定不变,而"起立"则指上帝保守诺言或施以责罚的威胁,可理解为其对以色列的许诺也就是对以色列之敌人的威胁。《塔木德》上的一段文字证实了迈蒙尼德这一公开的解释,但在这段文

字中,与“坐”一块儿被提及的并不是“起立”,而是“站(standing up)”。这样,就自然地过渡到了对“站”的讨论(Ⅰ13)。根据迈蒙尼德的观点,该词在表述上帝时,其意思是指上帝持久不变,但如迈蒙尼德所明示的那样,这种持久不变并不与上帝之毁灭以色列的威胁相抵触。

行文至此,迈蒙尼德打断了对动词或其他指涉位置的语词的讨论,转而去讨论“人”(Ⅰ14)。在解释完“直立(standing)”和“磐石(rock)”之后,也随即出现了一个类似的转折,却去解释对自然知识之公开教诲的禁令(Ⅰ17)。这些章节虽然与其前后的诸多章节交织在一起,并不显眼,但初看起来,它们仍然明显地干扰了讨论的连续性。由于这种不合常规之处,我们的注意力被吸引到某种数字编码上来,而这对《迷途指津》的认真的读者来说,大有助益。第十四章代表了人或人类事物,而第十七章代表自然。“自然”与“位置的变换”(或更普遍地来讲,即运动)之间的联系在此前已被指出,而第一篇第十七章的主题与其所属的这一子部分之间的联系亦是如此。在更好地理清自然与习俗之间的关系前,第“十四”章与其语境之间的联系也无法弄得明白。到目前为止,我们只要讲,第一篇的第七章讨论的是生育就足够了。虽然,第一篇的第二十六章所处理的显然是有关位置的语词,但却也与数理(numerological)相合:该章节的直接主题是支配《律法书》之阐释的普遍原则(“《律法书》用人的语言说话”)。二十六是主秘密的名——以色列的上帝——的对等数字。因而,二十六也代表上帝的《律法书》。顺便说一句,或可指明,对希伯来人来说,十四是“手”的对等数字。第一篇的二十八章解释“脚(foot)”,但在《迷途指津》中,却没有章节来解释人类所特有的器官“手(hand)”,而迈蒙尼德却花了一个章节,即第四子部中间的那个章节来讨论“翅膀(wing)”,这是迅速地下降和上升要用到的器官。在这些问题上,我们可以从阿尔博(Joseph Albo)的《信条》(*Roots*)学到很多。他生活在一个伟大王者的宫廷中,是那个王者所喜欢的侍伴。

第二子部共二十一章,其中,十六个是字典式章节,五个非字典式章节(Ⅰ10、14、17、26、27)。在这十六个章节中,有两章(Ⅰ23 和 24)

以带有阿拉伯语冠词的希伯来语词起头。因而,在这二十一章中,只有七章可以说有些不合常规。其余十四章纯粹以希伯来语词开头,其中,有七个章节由这些语词起头,在剩下的七章中,这些语词只在第一个句子中出现,但并不打头儿。这些章节中,有七个章节以动词开篇,而另外七章则以名词或动词性名词开头。观察到这些特异之处是一件事,但要去理解它们则是另外一回事儿了。这些动词和动词性名词之间的区别尤其让人惊异,因为以动词性名词开篇的字典式章节均出现在同一个子部中。而且,在第一子部的三个字典式章节中,有一章以名词开篇,且该名词位于句首;另一章节中,名词出现于第一句,但并不打头;最后一章以动词引领第一个句子开篇。按照规律,似乎应该还有一个章节以动词开篇,该动词应位于第一个句子之中。第二子部有一章(1 22)以一个动词开篇,但第一句话却以该动词的动词性名词形式(附加了阿拉伯语冠词)打头。但通观全书,再无符合条件的此类章节。如果我们把这一可疑的章节计算在内,作为那些首句出现动词性名词的章节之一,我们就可以得出这样的结论:第二子部包括四个以动词或动词性名词引领首句的章节,八个以动词或动名词开篇,但这些语词只构成首句的一部分,并不打头。进一步来讲,第二子部包括六个以动词开篇的章节和六个以动词性名词开篇的章节,在后六个章节中,有三个以纯粹的动词性名词开篇,另三个则以带阿拉伯语冠词的动词性名词开篇。尤其是,如果第一篇第二十二章能合适地被归类,则第二子部较之第一子部要有规律得多。因上述所有理由,我们倾向于认为,第一篇的第二十二章可能含有打开第二子部之谜的钥匙。

第二子部的第一章(Ⅰ8)讨论的是"位置(place)",在后《圣经》的希伯来语中,该语词被用来指称上帝本身。让人倍感惊奇的是,迈蒙尼德对"位置"的这一意义完全保持沉默。就在这同一章中,他还引用了包含"位置"一词的后《圣经》的希伯来语辞句;再者,他还就在本章节敦促读者,在考虑他对这些语词的解释时,应不只参阅"先知书",也要参阅"那些真有学问的人写的著作"(《塔木德》和《米德拉什》之类的著作),且他已经在前一章的总结中,引述了《米德拉什》的言辞,

因而,他的沉默就肯定更加意味深长了。在另一个讨论表示上帝本身的语词的章节(这也是惟一的另外一章),即讨论"磐石(rock)"的第一篇第十六章中,迈蒙尼德并无踌躇地指出,该语词也用来表示上帝,因为"磐石"的意义源自《圣经》的层面。迈蒙尼德声称,《迷途指津》的首要意图是解释那些出现在"先知书"亦即《圣经》中的语词;他首要考虑的是《圣经》神学与后《圣经》的犹太教神学之间的对照和区别。至此,我们可以见出,他的这一声称是很严肃认真的。迈蒙尼德敏感地意识到了由卡拉派(Karaites,即《圣经》派信徒)所提出的问题。如他所言,对《塔木德》贤人的批评不仅不能伤害到他们,甚至对批评家,对信仰的基础来说,也不会有任何危害(《迷途指津》,Ⅰ,绪论,第5、19、46章结末;Finkel,resurrection 29、10-30、15)。这一意见使我们得以解决由第一篇第二十二章所引出的难题。

第一篇第十八至二十一章以动词开篇,第二十三和二十四章以带阿拉伯语冠词的动词性名词开篇,而第二十二章则是这两种开篇方式的过渡。第二十五章又以动词开篇。这个动词是"居住(to dwell)"。第二十二章的过渡以及第二十三、二十四章的程式都给了我们这样一个预期,即第二十五章应该以动词性名词"留驻(the dwelling)"即希伯来语的"Shekhinah"开篇,这个后《圣经》的语词尤其被用来表示上帝不停息地留驻在地球上。但我们的预期破灭了。迈蒙尼德做了所有的准备工作,以便使我们明白,他急于避免出现一个由"留驻(Shekhinah)"这一语词开篇的章节(该语词在任何意义上都没有在《圣经》中出现过),急于避免在最恰当的章节中,出现神学意义上的希伯来语"留驻(Shekhinah)"这个词本身:此处,当他在神学意义上谈到"留驻(Shekhinah)"时,迈蒙尼德使用了该词的阿拉伯语说法,而绝不是其希伯来语词本身。在其他的一些章节中,迈蒙尼德的确在神学意义上用到了希伯来语词"留驻(Shekhinah)",但该词却从未成为《迷途指津》某章节的主题。《迷途指津》中有"讨论神佑的章节"和"讨论驾驭(governance)的章节"(Ⅰ44和45章),但却没有"讨论留驻的章节"。我们也应该注意到,解释"翅膀"的那一章从未提及"留驻(Shekhinah)"(尤可参见迈蒙尼德和伊本以Targum上述引文对《以赛亚书》

30:20 的解释)。有一章并未明言地解释了“留驻(Shekhinah)”一词(该章节是讨论上帝之无形体部分[Ⅰ1-49]的正中间的一章),其中,迈蒙尼德同时提到了留驻和神佑,但这两者定然无法等同(参见Ⅰ10和23章)。严格地来理解,第三篇的十七、十八和二十二、二十三章讨论的主题是神佑,但我们应该特别关注这些章节中对“留驻(Shekhinah)”一词的处理。夸张一点讲,我们可以说,尽管上帝留驻于以色列人中,但神佑却与才智之士同在。换言之,《迷途指津》之特色就在于,“留驻(Shekhinah)”之作为神学主题被“神佑”取而代之,“神佑”在某种程度上又被“驾驭(governance)”所取代,而如第一篇第七十章所示,“驾驭”似乎又可以转到“神车”(merkabah,英文为 Chariot)上去。自不待言,迈蒙尼德在第一篇第二十三和二十四章的开篇语词前加上阿拉伯语冠词,并非无意而为。他因此把这两章与唯一的另外一组以带阿拉伯语冠词的希伯来语词开篇的后文(Ⅲ 36-49)联系起来了。这一组章节处理的是单条的《圣经》律令,如在第三篇第四十一章所表明的那样,只讨论它们的字面意义,而不去管对它们的超越《圣经》范围的阐释。第三篇第四十一章处理的是刑法,这一章之所以从该组章节中被单独提出来,其原因非止一端。原因之一便在于,该章的概要为一句《圣经》引文所修饰,而它是惟一被这样修饰过的章节。这句《圣经》引文出现于第三篇第三十五章,这一章是第三篇第三十六到三十九章的直接导引。重复一遍,《迷途指津》第二子部让我们把注意力投放到《圣经》教诲和后《圣经》时代犹太教教诲之间的差异上来,或者投放到由卡拉派提出的问题上来。不用说,迈蒙尼德之回答这个问题乃出于对拉比派(Rabbanites)的支持,虽然在他们的心目中,这并不必要。我们只要记得,不仅仅是“留驻”,还有“神佑”和“驾驭”,它们都是后《圣经》的语词。

虽然并不如第一子部那样明晰可见,但第二子部也同样建基于两段经文的基础之上。这两段经文源自《出埃及记》33:20-23 和《以赛亚书》6。在前一段经文中,上帝对摩西说:“你不能看见我的面,因为人见我的面不能存活……你就得见我的背,却不得见我的面。”因此,摩西只见到了上帝的“荣光掠过”。在第二段经文中,以赛亚说:“我

见主坐在高高的宝座上……我眼见大君王－万军之耶和华。”与摩西不一样，以赛亚没有说“上帝的形体”或“上帝的形象”。以赛亚也没有像摩西、亚伦、拿答、亚比户和以色列长老中的七十人那样说，“他们看见以色列的神，他脚下……以色列的尊者身上……他们观看神；他们又吃又喝”，因而暗示出这番景象并不完善（参见 I 5，以及 Albo 的 Roots Ⅲ 17）。我们因此被诱导着去认为，较之摩西，以赛亚关于上帝的知识更高一筹，或者以赛亚所见的景象较之摩西所见的景象，标志着一种超越和进步。这种信念甫一出现，就被视为谬论而遭到抵制，更不用提其亵渎之罪了——拒斥摩西预言的至高无上性似乎将导致对摩西律法的终极性的拒斥，因此，迈蒙尼德不厌其烦地声称，摩西预言至高无上。但是，对摩西律法的终极性信仰，甚至对摩西预言之至高无上性的信仰，都绝不会与以赛亚话语之优于摩西话语的看法相抵牾——更不用说，事实上，迈蒙尼德从未否认，他有意地自相矛盾。下面的例子可能颇有助益：在其《论复活》（*Treatise on Resurrection*）中，迈蒙尼德教诲道，相信死者复活是律法的十三信条之一，这一信条于《圣经》上仅在《但以理书》中被明确教诲，在《律法书》中则绝未如此。面对这一显而易见的奇特事实，迈蒙尼德解释说：在《律法书》被授予我们时，所有的人，也即我们的祖先，都是萨比教徒，他们信仰这个世界的永恒，因为他们相信，上帝是地球的灵，并拒绝启示和奇迹的可能性。因此，需要很长一段时间的教育与养成，我们的祖先才能被带入对所有奇迹之伟大和死者复活的信仰中（26、18－27、15 和 31，Finkel 前揭书 1－33、14）。这并不必然意味着摩西本人不知道律法的这一信条，他只是没有教诲这一内容而已。至少在这一方面，《但以理书》——较后出现和很低级别的先知书（Ⅱ 45）——超越了摩西的《律法书》，标志着一个极大的进步。这样，要理解以赛亚之超越摩西而有所进步，就更容易了。

超越《律法书》的教诲而有所进步，这之所以可能甚至必要，其原因具有双重性。其一，《律法书》是最卓越的律法。摩西预言的至高无上性——摩西的知识甚至还要高于以色列祖先的知识——与它作为惟一有权立法的预言相关（I 63，Ⅱ 13、39）。但其确切原因却在于摩

西的预言达到了律法的顶峰,反映了律法的局限。律法更多涉及到的是行为而非思想(Ⅲ 27-28; I 绪论)。摩西的神学反映了这种倾向。根据我们当今许多人的观点,迈蒙尼德神学教义所独有的方面是其有关神之属性的教义(I 50-60)。在那个子部,他仅在惟一一章(I 54)中引述了《律法书》的文字——该章讨论了被揭示给摩西的神的十三条属性(《出埃及记》34:5-7)。这些属性均属于道德上的品性,它们组成了摩西的神学教义。在同一段经文中,它们肯定地表达出了以否定形式陈述的"上帝的背"。上帝的善虽然已被完整地展示给摩西,这十三条属性却只是讲清楚了与作为城邦统治者的先知相关联的上帝的善而已。此类统治者必须去模仿上帝愤怒与仁慈的属性,但这并不是因为激情——不具形体的上帝超越了所有的激情——而是因为仁慈和愤怒的行为与情势相合,他必须以适当的程度去模仿上帝的仁慈与愤怒。另一方面,城市的统治者必须更加仁慈,而不是满腔怒火,因为极端的惩罚只有在根据"人的判断",有必要以火与剑根除偶像崇拜者的情况下才需要(I 54)。根据迈蒙尼德的另一暗示(I 61-63),我们可以称,摩西神学的完整表述已经包含在神圣的名"耶和华(YHVH)"之中。耶和华是上帝第一次向摩西显现自身时用的名,上帝以此将摩西和他的祖先们区别开来:"我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神;至于我名耶和华,他们未曾知道。"(《出埃及记》6:3)迈蒙尼德认为,这一节经文表明并建立了摩西预言对其祖先预言的优越性(I 35),但他却没有对这一节经文做出解释:即他没有说明,或至少没有清楚地说明,除了这十三条属性之外,还有哪些神学真理没有被揭示给以色列的诸祖先,但却独被揭示给了摩西。只有这些或许会浮现出来:亚伯拉罕是一个哲思者(他教导其臣民和信徒),而不是先知(他们以奇迹来劝服众人,以应许和恶兆来统治众人),这似乎与亚伯拉罕之称"以耶和华,世界之上帝的名义"(《创世记》21:33)的事实有关联(I 63, Ⅱ 13):那是一个超道德的整体的上帝,而不是颁布律法的上帝。迈蒙尼德正是用这种亚伯拉罕式的言辞来引领《迷途指津》的每一篇,而在他的其他作品中,亦复如是。考虑到所有的这些事实,我们会发现,只去讲摩西神学之卓越之处即在于十三条道德

属性之教义乃明智之举。

其二,当摩西立法之时,萨比教尚未破除,其教义广为流布。因此,摩西时代的情势与亚伯拉罕时代的情势并无差异:亚伯拉罕不赞同所有人,他们具有萨比教的信仰,或属于同一个宗教群体。新观念自然地得以坚持下来,甚至伴有暴力,虽然萨比教并没有铲除异教徒的准则。《律法书》却只有一个目的,即破除萨比教和偶像崇拜。但是,较之源自《律法书》早期信徒之内心的萨比教思想的抵牾,来自萨比教本身的抵制并不那么重要。正是由于这一首要原因,萨比教思想只能被慢慢地加以克服。人类本性如此,不可直接从一端转向另外一端。仅举一个最显而易见的例子,我们的祖先曾惯于向自然或人为的造物奉献牺牲。《律法书》中关于献祭的律法就是对这一习俗的让步。因为对我们的祖先来说,简单地禁止和终断献祭并不明智,令人嫌恶,这就如同我们现在要求禁止和终断祈祷会导致的结果一样。而上帝规定所有的牺牲应祭献给他,而非其他任何虚假的神灵和偶像。因此,从萨比教渐渐转向单纯崇拜上帝,亦即转向关于上帝的纯粹知识,在这个转换过程中,有关献祭的律法构成了其中的一个步骤(参见Ⅰ54、64)。这些律法只有"当其时"才有必要,萨比教徒相信,农业的丰收有赖于对众天体的敬拜。为了清除这一信仰,上帝在《律法书》中教诲道,对众天体的敬拜会招致农业灾害,而对上帝的敬拜则会带来兴旺发达。因为上述原因,对献祭之公开的驳斥并未出现在《律法书》中,但却出现在《先知书》和《诗篇》中。与此相反,关于祈祷者的责任方面,较之后来的文献,《律法书》规定的就不够明晰。

在《圣经》对上帝的形体化方面,顺应萨比教徒的习俗也很重要。因为萨比教采用的是形体化的形式,在萨比教徒看来,诸神乃是众天体;或者众天体是形体,而诸神则是它们的灵魂(Ⅲ 29)。至于《圣经》,迈蒙尼德对此的教诲并未免于含糊不明。从他的教诲中,我们得来的第一个印象是:根据《圣经》,我们对《圣经》的形体化理解不过是一种误解。举例而言,在《创世记》1:26-27中,形象(sele)决不意味着可见的形体,而是一种自然的形式(Ⅰ1;另参见Ⅰ49)。在其他情形下,或许是在大部分情形下,这些语词,比如"坐"(sitting),都是形体

意义上的,但当他们用以描述上帝时,乃是在衍生的或比喻的意义上使用的。在这些情形中,其文本的意义和字面的意义都是比喻性的。泛言之,《圣经》的字面意义并不是形体化的。比如,许多情况下,《圣经》在谈及上帝的愤怒时即是如此(参见Ⅰ29)。定然有人会对此提出反对,他们会说,一般而言,《圣经》的字面意思都是形体化的,因为“《律法书》用人的语言说话”。也就是说,要符合“大众的想象”。而大众的心智不允许,或至少无法想到任何无形体的存在。于是,《律法书》用形体化的语词来描述上帝,从而做出了形体化的暗示(Ⅰ26、47、51章结末)。《圣经》确实包含了无数的直接拒斥偶像崇拜的文字(Ⅰ26)。但是,如我们所见,偶像崇拜是一回事,而对上帝之形体化却又是一回事。形体化的意义并非惟一的意义,并非最深刻的意义,也并非真实的意义,但同真实意义一样,它也同样是故意为之的。之所以要故意为之,原因在于教育和引导大众的需要,我们或可详而言之,称它是教育和引导一个生来就一直处于萨比教影响之下的普通人的需要。相对于《圣经》比喻的真实性,与暗喻意义的《圣经》语词的真实性并无二致。根据《塔木德》贤人的观点,比喻的表面意义无关紧要,而其隐含的意义却如珍珠般珍贵。又据所罗门——他“智慧胜过万人”(《列王纪上》5:11。[译按]中文合和本在4:31)——所言,比喻的表面意义如银,也就是说,可以用来整饬人类社会,而其隐含意义则如金,传达出真正的信仰(Ⅰ绪论)。因而,对于大众来说,解释这些比喻或说明这些言辞表述的比喻性质,并非没有危险(Ⅰ33)。因为此类《圣经》教诲,诸如称上帝愤怒、慈悲,或其他的描述方式,并不真实,而是为了某种政治目的或必要的信仰(Ⅲ 28)。

第三种可能性出现在迈蒙尼德关于神佑的主题讨论中。此间,他对两种观点——律法的神佑观和正确的神佑观——做出了区分(Ⅲ 17、23)。迈蒙尼德本来很可能说,这个正确的观点乃是律法的秘密教诲。但他却说,这个正确的观点已通过《约伯记》传达出来了,并因而暗示《约伯记》,这本由无名氏写就、非先知书类的、非以犹太人为主角的书(Ⅱ 45;Epistle to Yemen 50,19 - 52,I Halkin)超越了《律法书》,甚至超越了《先知书》,标志着一种进步(参见Ⅲ 19)。我们还记得《律

法书》所教导的那种简单的调和:为了农业和其他方面的兴旺繁荣而敬拜上帝,这不过是重述相应的萨比教教义而已。如迈蒙尼德在解释西奈山上有关启示的叙述时所暗示的那样,对文本的好的理解就是对它们的言外之意的理解(Ⅰ36 结末,37)。这一评论出现在“论预言”的那一子部中。在这一子部中,他第一次在针对同一主题的律法的(或经解的)与哲思的讨论之间,做出了一个明确的区分(参见Ⅱ 45 开篇)。相应地,在对有关“神车论”的解释中,面对这一最隐晦的文本(Ⅲ 绪论),迈蒙尼德很明显仅仅谈及其字面意义。或如迈蒙尼德在最后一章中那样简要地来说,关于律法的知识在本质上并不相同,它不仅不同于对律法的后《圣经》或超《圣经》的阐释,而且也不同于智慧,也就是说,不同于对律法所传达之观点的证明。

毫无疑问,迈蒙尼德在摩西预言方面自相矛盾。他声称将不会在《迷途指津》中或明或暗地谈及摩西预言的特征,因为尽管在自己更受人喜爱的著作中,他已经极其明白地谈到了摩西预言和其他先知预言的差异。但他还是在《迷途指津》中明确地教诲说,与其他先知的预言相比,摩西的预言完全杜绝了想象,只是纯粹的理智(Ⅱ 35、36、45 结末)。迈蒙尼德之拒绝谈及摩西预言的确部分地得到了证实。至少在论预言部分(Ⅱ 41 - 44)中,有一整个子部谈论的是其他先知的预言,而非摩西的预言,就如同在该子部中经常被引用的这段经文——“你们中间若有先知,我耶和华必在异象中向他显现,在梦中与他说话”,经文接下去说:“我的仆人摩西不是这样;他是在我全家尽忠的。”(《民数记》12:6 - 7)——所暗示的那样。如果我们考虑到迈蒙尼德在同一语境(Ⅱ 36;另见Ⅱ 47 开篇)指出的,正是因为想象才产生了明喻、(我们或可加上)暗喻,且《律法书》充满明喻(至少充满暗喻)的事实,使得摩西预言与想象无涉这一声称招致了巨大的难题。仅举一例,摩西说,夏娃之被造始于亚当的一根肋骨,或女人从男人中抽取得来(《创世记》2:21 - 23)或起源于男人,这反映了这一事实:“ishah(女人)”这个词源自于“ish(男人)”这个词,而以语词之间的关系来代替事物之间的关系正是想象的工作(参见《迷途指津》Ⅱ 30 和 43;Ⅰ 28;以及 M. T. ,H. Yesodei ha - torah I)。

为了理解与摩西预言相关的矛盾,我们必须再次回到《迷途指津》开篇之初。在透彻地理解传统的犹太教律法阐释之后,迈蒙尼德从接受律法而开始著述。对律法的此种理解本质上并非“证实”(Ⅱ 3),也就是说,律法的这些观点并非建立在实证的基础之上。它们既未通过“宗教经验”也未通过宗教信仰的说明而变得清楚易懂。根据迈蒙尼德的观点,因为没有宗教经验,亦即(特别是)宗教认知,所有认知或真正的信仰都源于人类理智、感性知觉、意见以及传统。甚至对“十诫”的认知状况都没有受到发生在西奈山上的启示的影响,结果,其中一些言辞一直都是“人类哲思”的对象,还有一些则一直都是意见的对象抑或传统的议题(参见《迷途指津》,I 51 开篇,Ⅱ 33;*letter on astrology*, § 4 – 5 Marx;*Logic*,第 8 章)。就宗教信仰而言,根据迈蒙尼德的观点,它仅是一项道德优点,此类的优点并不属于人的最高级的完善——理智的完善(Ⅲ 53 – 54)。律法的诸观点立足于一种人类理智哲思不能理解的“思而知之”(speculative perception),它在没有推理前提和论证的情况下,掌握真理。通过这样一种先知们所独有的把握方式,他们看到的和听到的都是上帝和天使(Ⅱ 38、36、34)。先知们所把握的一部分事物,也确然可以通过实证来理解。虽然为了理解其中的教诲,普通人并不绝对需要先知的帮助,但在考虑那些为人类的理智推理和证明所无法理解的神圣事物时,他们就得完全倚重于众先知了。先知预言中的那些非理性元素在某种程度上仍然是想象性的,也就是说,是潜理性的。因此,不具有预言能力的普通大众如何可以确信先知超理性的教诲,亦即确信其真理,就成了一个问题。一般的答案是,先知预言的超理性特征可由奇迹的超理性证明来确认(Ⅱ 25,Ⅲ 29)。通过这种方式,律法之完全独立于哲思的权威就以一种完全独立于哲思的方式被建立起来。与此相应,对律法的理解和阐释就可以完全独立于哲思,尤其是独立于自然知识。考虑到启示的较高地位,经解尤其应该高于自然知识。而上帝本身给出的解释更是无限高于人类的解释及其传统。这种观点很容易导出严格的惟《圣经》主义(Biblicism)。“律法的难题”或许源于这样的事实:即奇迹不仅仅确证启示信仰的真理,它还预先假定了这一信仰的真实性。惟有当预先持

有“可见世界并不永恒”这一不可证实的信仰时，我们才会相信某个给定的非凡之事是奇迹（Ⅱ 25）。通过提出摩西预言的独特性——它完全独立于想象——迈蒙尼德暂时解决了这个难题。如果他提出的这一观点被接受，由先知言辞中出现的潜理性因素所带来的难题就不会出现了。但是，如果只有摩西预言完全独立于想象，那就只有《律法书》完全真实，亦即字面意义上完全真实，这样就必然会导致极端的形体化。由于形体化已被证明为错误，我们被迫承认，《律法书》在字面意义上并不总是正确的。因而，就目前面临的情况而言，其他先知的教诲在某些方面就可能会优于摩西的预言。

事实上，我们借助于《圣经》，尤其借助卓越的（par excellence）“上帝之书”《律法书》（Ⅲ 12）所听到的不是人类，而是上帝本身。借助这一事实，我们并不能解决如何区分超理性（suprerational，必须相信的）和潜理性（infrarational，不应该相信的）这一基本难题。从某种意义上来讲，上帝所言的确为他的存在赋予了最大的确定性，上帝自称的自身属性也使得这些属性不容置疑（参见Ⅰ9、11，Ⅱ 11）。但是，上帝自身也不能向人类解释清楚《律法书》的最大秘密（Ⅰ绪论，31 开篇）：即上帝“用人的语言说话”（Ⅰ26）；《律法书》中本可以弄明白的东西却没有弄清楚（Ⅰ29）；上帝要诡计，有时候又缄口不言，因为只有“傻瓜才会暴露其所有的意图和决心”（Ⅰ40；另参见Ⅲ 32、45、54）；最后但并非无关紧要的一点是：根据迈蒙尼德在《迷途指津》中的解释，上帝在任何意义上都不凭借语言（Ⅰ23），这一事实导致了极糟糕的后果。我们会受此诱导，转而认为，《圣经》中潜理性部分之所以区别于超理性部分，在于前者的不可能性与后者的可能性。即一方面，《圣经》叙述与自然知识所证实了的事实或其他任何形式的推理论证相矛盾，不可能在字面意义上为真，它们必有某种内在的意义；另一方面，我们不能拒绝与已被证实的事实相反的观点，亦即那些具有可能性的相反观点——比如，上帝虚无中创世——，以免我们变成彻头彻尾的劣等货色（Ⅰ32，Ⅱ 25）。

但是，迈蒙尼德不会满足于这种解决。尽管他曾声称，人之甄别可能性与不可能性的能力在于理智，而非想象，尤其是在论神佑的章

节中,他被迫对这一结论提出怀疑,并将其留置于未定论状态:难道不是靠想象来做出这种甄别么?这个问题还有待最后盖棺定论(Ⅰ49、73,Ⅲ 17)。这促使他说,信仰的确然性就是一个人对他者之不可能性的意识;或者说,上帝的绝对存在若得不到证实,就可以质疑;亦或说,人类的理智可以理解所有理智生命所理解的内容(Ⅰ50 和 51 开篇、71,Ⅲ 17)。如果创世论和神车论分别等同于自然知识和神学确实可以得到论证,这些都可接受。但是,这种神秘的对等却使得"上帝自由地从虚无中创造世界"这一事实的地位和状况变得模糊难明了:这一事实属于创世论还是神车论,或同时属于两者抑或不属于任何一个(参见《〈密西拿〉注疏》,Hagigah Ⅱ 1)?根据《迷途指津》,神车论处理的是上帝之驾驭世界,这不仅与他的佑护相比照(可对观《迷途指津》Ⅰ44 和Ⅰ40,在Ⅰ40,迈蒙尼德提到了Ⅲ 2,正如他在Ⅲ 2 提到Ⅰ40 一样,而并没有像大多数评注者认为的那样去提及有关神佑的章节),也与他的创世相比照。思考创世论与神车论之间的关系,我们也可以彻底回答这个将我们引向目前之困境的问题:有关摩西预言和以赛亚预言之间的等级顺序问题。创世论出现在摩西的《律法书》中,但等同于神学抑或对上帝之理解(Ⅰ34)的神车论却出现在《以西结书》,而确切地来讲,其最高级形式出现在《以赛亚书》第六章(Ⅲ 6;亦参Ⅲ 54 中对《律法书》引述以及对其他《圣经》文本的引述)。

我们一旦承认,《圣经》内部存在着超越摩西教诲的进展,也就不会被迫否认后《圣经》的同样的进展了。只有在《圣经》和后《圣经》的权威书籍之间出现了典型的差异,才能证明事实上确实存在这种进展。举例来说,我们会禁不住提到迈蒙尼德在《塔木德》和所罗门的观点之间所做的未曾明言的比照:根据前者的观点,比喻的字面意义"毫无用途";而根据后者的观点,比喻的字面意义是"银",即具有政治用途。单独地来看,这一比照暗示,所罗门对政治的喜欢程度比《塔木德》贤人对政治的喜欢程度要高一些。我们正在讨论的这些差异在某种程度上被隐藏起来了,因为后《圣经》的观点惯常打着解释《圣经》文本的幌子出现。与布道性质而非释经学性质的解释相关联,迈蒙尼德讨论了这一难题。他否认这些解释是正宗的《圣经》解释,同时也拒

绝因为它们不是正宗的解释，而对它们等闲视之。事实上，《塔木德》贤人采用了一种诗意而优美的手段，似乎在操纵《圣经》文本，以将《圣经》中本来没有的一些道德训导引入其中（Ⅲ 43）。迈蒙尼德表明，他不会强调对《塔木德》贤人的批评（Ⅲ 14 结末）。因为在大众看来，强调《圣经》与《塔木德》之间的重要差异就是对《塔木德》贤人的批评。谈及这一议题时，他表现出了相当程度的（如果不是非凡的话）克制。他一旦抛出律法的某种观点，无论何时，我们都必须考虑：他是否完全通过引用经文来支持这个观点？如果他表示支持，那么，根据他的标准（与传统犹太教标准相区别），其支持的程度又是否足够？换言之，在研习某一给定的章节或某组章节时，我们必须考察，它是否在其中完全引用了后《圣经》的犹太教观点，他对《圣经》的引述和对后《圣经》的引述在数量和重要性上的比重如何。

第一个明确讨论神佑的章节中（Ⅲ 17），他谈到，在诸贤人的话语中，存在着对《律法书》经文的“增益”。如我们所预料的那样，他对这种特殊的“增益”不以为然。这一声明紧接着一连串的《塔木德》贤人的引文——它们明显与《律法书》的教诲一致，且让我们大吃一惊，因为自第三篇第十章以后，《塔木德》引文便几乎再未露面了——之后出现。在表述《律法书》关于神佑的观点中，他以这样一种两手的方式为对未来生活的沉默做好了准备：借助于后《圣经》教诲中较之《圣经》教诲中更典型的对未来生活的描述，迈蒙尼德解决了神佑的问题。根据《塔木德》贤人的观点，“在未来生活中，不用吃和喝”，这就意味着未来的生活是无形体性的（*M. T.*，H. Teshubah Ⅷ 3）。而此前也有言及，《塔木德》的形体化倾向比《圣经》弱一些（Ⅰ 46、47、49、70，Ⅱ 3）。从而，某些《塔木德》思想类似于柏拉图思想，并借用一些源自希腊语的词汇加以表述（Ⅱ 6）。与此相类似，不是其他人，正是昂克劳在犹太教内部使对上帝的形体化变得不可宽宥，他可能认为，不可使用叙利亚语（亦即阿拉姆语，以与希伯来语相区别）谈上帝在构想一种没有理性的动物（Ⅰ 21、27、28、36、48；另参Ⅱ 33）。无形体化的进展伴随着禁欲主义的进展。仅举一列，就亚伯拉罕直到纯粹为了保命计而去看他美丽的妻子以前，他从未看过她，就这一事实而言，至少可以说，

《塔木德》讲得比《圣经》要清楚得多(Ⅲ 8、47、49)。相应地,无形体化的过程还伴随着一个缓和化的过程(Ⅰ30、54)。最后,对人而言,尤其对先知而言,在理智生活和学问的价值方面,《塔木德》较《圣经》说得更明白(Ⅱ 32、33、41,Ⅲ 14、25、37、54)。

但是,如迈蒙尼德的一些话所暗示的那样,甚至《塔木德》和昂克劳对那些基本原则也未最终定论(Ⅰ21、41,Ⅱ 8-9、26、47,Ⅲ 4-5、14、23)。两者各举一例就够了。《塔木德》贤人至少部分地支持这一观点,据此观点,律法的基础无他,惟有神的意志(Will);而迈蒙尼德所言的"我们"的观点与此相反(Ⅲ 48)。"我们"是一个意义含混的词。似乎只有两个章节以"我们"开篇(Ⅰ62、63)。如他在这两个章节中表明的那样,"我们"之最重要的意义是"我们犹太人"和"迈蒙尼德"。就昂克劳来说,通过翻译转换,他消除了原文本中的形体性暗示,但他却没有说清楚:先知们感知到了何种不具有形体的事物;某一给定的比喻的意义是什么。这与他的翻译面向大众这一事实一致。然而,迈蒙尼德却对这些比喻做出了解释,他之所以能做到这一点,是因为他具有自然科学方面的知识(Ⅰ28)。超越昂克劳和《塔木德》而能有所进步,可能主要由于这样两个原因:首先,《律法书》对犹太人不断地发生了更深刻的影响,与此同时,基督教和伊斯兰教的兴起及其在政治上的胜利也导致萨比教的痼疾彻底消失了(Ⅲ 49、29);其二,只有当普通人(非先知者)基于实证而去信仰时,有关上帝的基本真理才能被真正地信仰,因而,完美的证明则需要我们掌握证明的技巧。而证明的技巧已由希腊的智士或哲学家,或者更精确地说,已由亚里士多德发掘出来了(Ⅱ 15)。甚至凯拉姆派——我们可能称之为神学或更准确地称之为证明或捍卫律法根基的科学,这是基督教信仰的直接起源——也间接地起源于哲学对律法的影响。将其诸多缺点撇到一边不论,凯拉姆派绝非一无是处。如能得到正确的理解——在迈蒙尼德之前,凯拉姆派并未得到合适理解——它对于捍卫律法来说,甚至必不可少。凯拉姆派在《塔木德》时期之后很久的高昂时期(Gaonic)进入犹太教(Ⅰ71、73)。如果为了服务于律法,或者引入的方法适当(也就说,像迈蒙尼德开始时将哲学引入其早期律法著作中那样),

那么把哲学引入犹太教必定会被视为更突出的一大进步。我们还必须考虑到，亚里士多德之后，希腊人和穆斯林在科学上取得了相当大的进步（Ⅱ 4、19）。但是，所有这些并不意味着，迈蒙尼德视他那个时代为智慧的顶峰。他从未忘记可以称之为萨比教的那股极端对立力量，他们无条件地驯服于《圣经》的字面意义，使形体化流毒甚远，其危害程度甚至超过了萨比教本身（Ⅰ31）；他也没有忘记流亡的灾难性后果："如果当今人们还没有普遍接受上帝存在的诸宗教信仰（即犹太教、基督教和伊斯兰教），与巴比伦贤人的时代相比，我们的时代甚至会更加黑暗。"（Ⅲ 29）不用说，这是指萨比教教义并未被彻底清除，还可能死灰复燃（参见Ⅰ36）。但它并没有指明，迈蒙尼德也从未忘记弥赛亚的前景，这一前景可能随着世界末日出现，抑或不然（参见Ⅰ61，Ⅱ 27）。尽管如此，我们已经可以讲，迈蒙尼德认为，《迷途指津》要跨出的一步是具有决定意义的一大步，即克服萨比教。如他谨慎所言的那样，在"被流放的那些岁月里"，没有任何犹太人就律法的秘密写过迄今仍流传于世的作品（Ⅰ绪论）。起初，通过血腥的战争和对萨比教徒习惯的让步，萨比教的力量仅在有限的世界里被克服了。通过后摩西时代的先知、阿拉姆语的译者和《塔木德》，更不用说对其献祭仪式的暴力终止和众多异教徒在军事胜利的协助下向基督教和伊斯兰教的皈依，由此种种，这些让步几乎完全被撤消掉了。现在，是时候用最显白的方式向人们，甚至向普通大众，教诲上帝不具形体。而由于《圣经》暗示了上帝的形体化，大众会因此感到迷惑。对这种迷惑的疗治便是，对那些可以恢复《圣经》真理之信奉的形体化言辞或语词的寓意进行解释（Ⅰ35），也就是迈蒙尼德在《迷途指津》中的做法。但是，克服萨比教方面的进步将伴随着对萨比教不断的更多的遗忘，并因此更伴随着更大的将之最终清除的无能为力，因为向萨比教的让步以及萨比教的残余会变成似乎像化石那样的东西。迈蒙尼德反对献祭并不意味着他拒绝有关献祭的律法的约束力，相反，他把对献祭的公开反对和对《律法书》中有关献祭的律法的辩护结合起来了，就此而言，他甚至超越了后摩西时代的先知，标志了新的进步。通过复原有关萨比教的知识，迈蒙尼德最终清除了萨比教，也即最终清除了作为

偶像崇拜之潜在前提的形体化。而这一复原也是通过他对亚里士多德——他毕竟是萨比教团体的一员(Ⅱ 23)——的研究实现的。

如果说"迷途者的《律法书》"(*Torah for the Perplexed*)对未迷者的《律法书》而言,标志着一个进步,那么,在早初阶段,迈蒙尼德就要被迫将读者的注意力吸引到《圣经》教诲和后《圣经》教诲之间的差异上来。在这个阶段中,惟有这一差异很重要。他一方面将《圣经》视为一个整体,另一方面将后《圣经》的写作视为一个整体,由此开始了著述。一般而言,引用《圣经》经文时,迈蒙尼德用"他说"(或"他的说法是"),而引用《塔木德》经文时,则用"他们说"(或者"他们的说法是")。迈蒙尼德由此暗示我们,在《圣经》中,惟有一个言说者对我们讲话,而在《塔木德》中,我们确实听到了很多言说者对我们讲话,但至少在重要的方面,这些言说者的声音一致。在《迷途指津》第一章,说话的"他"事实上依次指的是上帝、叙述者、上帝,然后是"无知之徒";在第二章中,说话的"他"依次分别是叙述者、阴险的人、上帝等等;上帝"讲"了一些话,接着,叙述者"弄明白后说"。但《迷途指津》作为一个整体,形成了一个从普通观念(或对普通观念的模仿)到具有洞察力的观念这样一个梯度。与此相应,迈蒙尼德逐渐地揭示出被传统的公式化观点所掩盖的那些差异,更不用说仪式和表述的不同之处了。举例来说,在第一篇第三十二章中,迈蒙尼德以"他的话表明"这一表述对所有的四段《圣经》引文做了介绍。在这四段引文中,只有最后一段引文给出了言说者的名字,即大卫。较之前三段(所罗门的)引文,大卫的话与紧随其后被引用的一段《塔木德》贤人的话在意义上更接近些。这样,《塔木德》贤人的话表明了所罗门与其父大卫的抵牾(Ⅰ绪论结末)。第一篇第三十四章中,迈蒙尼德以"他们说"引入了一位《塔木德》贤人(这位贤人正在讲述"我看到"的东西)的一段话。根据第一篇第四十四章,在耶利米(Jeremiah)的神佑中谈及的这个未指明姓名的"他"乃是尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar)。第一篇第四十九章中,迈蒙尼德引用了五段《圣经》经文,其中有两段话给出了《圣经》作者的名字,其中一个作者的名字前加上了"愿他安息"。第一篇第七十章中,迈蒙尼德以"他们说"引入了一位《塔木德》贤人的一段话,在引

文结束后，迈蒙尼德说，“这就是他所说的，我只字未改”。《圣经》导师的名字在某些章节出现的频率异乎寻常，其第一章是第二篇的第十九章，最后一章乃是第三篇的第三十二章。第二篇第二十九章开篇不久，迈蒙尼德指出，每个先知都有独特的措辞，在上帝对个体的先知讲话或通过他讲话时，这种独特性也被保留下来了。为此观点而被挑出来做详细讨论的先知是以赛亚。接下来，迈蒙尼德又对六个先知做了简单的讨论，他们出现在讨论中的顺序与其作品在《圣经》中出现的顺序相一致。只有最中间出现的那个先知（约珥）的名字前加上了其父的名字。我们也必然不会忽略，他所提到的原本《律法书》与《密西拿律法书》（*Mishneh Torah*，即《申命记》）之间的差异（参见Ⅱ 34－35，Ⅲ 24）。在开始时，迈蒙尼德和《律法书》之间的连接是一种钢铁般牢固的焊接，然后，这种连接渐渐地变成了一根纤细的线。但是，无论其理智化（我们或可这么称谓）走得多远，它也总是对《律法书》的理智化。

给读者提供一些线索，使他们能更好的理解第二子部，这种愿望要求我们超越当前的语境。回溯文本，我们注意到，迈蒙尼德对第二子部做出总结后，他的某些作法又一次令人迷惑。第二子部最后一章讨论的是“脚（foot）”，这一子部建基于《律法书》的一段经文之上，这段经文着重讲述了上帝的“脸”和“背”（Ⅰ 37、38）。第三子部讨论的却是一个完全不同的主题，因而看起来颇不协调，像一个令人不安的入侵者。而且，在所有处理上帝之形体化的子部中，第三子部是一个最少经解性质或者说最多哲思性质的子部。该子部共八个章节，其中六个章节是非字典式章节，五个章节绝没有明显致力于解释《圣经》语词的意思，且不包括任何《律法书》引文。其中，第一篇第三十一章是《迷途指津》第一个未包含任何犹太人（希伯来语或阿拉姆语）言辞表述的章节，另外，第三十五章未包括任何一段犹太教的引文（《圣经》或《塔木德》）。我们倾向于认为，本应该把一个哲思性最强的子部置于所有讨论上帝形体化的子部之后，这样才会与《迷途指津》这本书的精神相宜。

为了理解这些明显的不合常规之处，我们最好从对这些问题的思考开始：因为已表明的一般原因，迈蒙尼德希望将《迷途指津》七个部

分分别分成七个子部;又因为一个更特别的原因,他决定用三个子部来讨论上帝的单一性问题,因此,上帝的无形体性必须用四个子部来讨论。而且,将几乎所有的字典式章节放在用来讨论上帝之不具形体这个部分的内容里颇有必要,或者反过来说,处理上帝之不具形体这个部分的大部分章节有必要全部是字典式章节。因为那些在最后关头才抛出的原因,我们可以很方便地证实,第一个子部的大部分章节都不应该是字典式章节,而第二个子部的大部分章节都应该是字典式章节。迈蒙尼德在后两个致力于讨论上帝之无形体的子部中,决意要模仿的正是前两个子部的这种分配模式:第三子部的大部分章节变成了非字典式章节,而第四子部的大部分章节被安排为字典式章节。但——因为一个此前已被指明的原因——以这种方式,较之第一子部,第三子部中的非字典式章节就会更加庞大;较之第二子部,第四子部中的字典式章节也会更加庞大。我们有理由指望,这四个子部中的字典式章节和非字典式章节分配与这些章节的主题具有某种对应关系。如果参考其中字典式章节的主题来界定各子部的主题,我们会得出这样的结论:第一子部处理的是特定的形式、性别差异和生育,而第三子部则是悲痛和进食;第二子部主要处理的是位移和休憩,而第四子部则主要是动物身体各部分和感知。为了理解这种安排,需注意有关悲痛的第一段引文是“你生产儿女必多受苦楚”(《创世记》3:16),需阅读一下迈蒙尼德对动物身体的各部分及其动作与自我保存之间关系的解释(Ⅰ46),这样就已经足够。而且,悲痛和进食这两个话题仅是它们所在子部的字典式章节的内容,就因此认为对悲痛和进食的强调被弱化了,这将是极其错误的看法。迈蒙尼德最终以最合适的方式,使用这两个讨论悲痛和进食的字典式章节,借此引入了《迷途指津》中第一个系列的哲思性章节,并因此致使第三子部(与第一和第二子部相对照)以非字典式章节结尾(Ⅰ31-36)。迈蒙尼德也因此为第四子部准备了同样的结尾方式(Ⅰ46-49)。这就使得他可以通过设置下一个字典式章节亦即最后一个字典式章节(Ⅰ70),以尽可能明确地暗示此处即是第一部分的结末,或暗示出《迷途指津》第一部分由第一篇第一章到第七十章构成这一事实。

词语"asab",在文本中,我们认为可以方便地替换为"悲痛",这个语词和"进食"一道,或可指上帝对违背他的人的愤怒,或者上帝对他们的敌意。由于上帝的愤怒仅指向偶像崇拜,其敌人仅限于偶像崇拜者(Ⅰ36),因此,这两个词间接地指向偶像崇拜。但"进食"这个词也用于表述知识的获取。带着对"进食"一词的第二个比喻意义的观点,在解释完这个语词后(Ⅰ30),紧接着,迈蒙尼德用了五个哲思性的章节来讨论人类的知识这一主题。在这个子部的最后一章(Ⅰ36),他基于这五个哲思性章节中的问题,重新思考了偶像崇拜的禁令。因而,第三子部既讨论了偶像崇拜,又讨论了知识,对知识的讨论夹杂在对偶像崇拜的讨论之中。迈蒙尼德讨论知识着眼于其局限性,着眼于可能随之而来的损害,以及伴随着它的危险性。我们可以说,出现于《迷途指津》中的第一个系列的哲思性章节在处理违禁崇拜的语境中,讨论了违禁的(对所有人或大多数人来讲)知识(尤参Ⅰ32)。

第三子部为理解《圣经》和《塔木德》之间的关系提供了线索。由于已经讨论过这一主题,我们的讨论将只在以下范围内进行。在解释"进食"的那个章节中,迈蒙尼德明确地拒绝给出该词在其本初意义上使用的例子。"进食"的派生意义(指对没有形体的食物的摄取)被如此广泛地使用,以至于它似乎变成了其本初的意义(对观对《以赛亚书》1:20的引文与《以赛亚书》1:19)。在思考"进食"之用作消耗或破坏的意义时,迈蒙尼德用了四条源自《律法书》的引文和两条源自《先知书》的引文加以解释说明,他称此种用法在《圣经》中很频繁。在思考"进食"之用作获取知识的意义时,迈蒙尼德用了两条源自《以赛亚书》和另两条源自《箴言》的引文进行解释说明,他称此种意义在《塔木德》贤人的话语中也经常出现,并引用了两段文字以证明这一点。但迈蒙尼德却没有从《塔木德》中引文以证明词语"'asab"的意义。《塔木德》诸贤人把获取神圣事物的知识比喻为吃蜜,并将之与所罗门的箴言联系起来,"你得了蜂蜜吗?只可酌量而食,以免吃多了呕吐"(《箴言》26:16)。他们由此教诲说,人们在求索知识时,一定不可逾越某些限制:万不可去思考此范围之上的和之下的,此范围之前的和之后的——迈蒙尼德称之为"徒然无益的想象(Vain imagining)"(Ⅰ

32)。人拥有对知识的自然欲望,这一事实意味着什么?迈蒙尼德在第一篇第三十四章对此做出了解释。他还警告说,我们不要去抗拒对渊博知识的想望,但应该反对那些似是而非的知识。

就第四子部而言,我们必须只能这样说:它是第一个最少涉及哲学和哲学家的子部。但与此相反的是:其一,在第四子部中,迈蒙尼德的表述"在我看来"('indī)——该言辞表明迈蒙尼德观点和传统观点不一样——出现的频率极高,大约是前三个子部中出现的总次数的两倍;其二,在Ⅰ41和43中,出现了对文法师意见的援引(这些援引应该与其平行章节即Ⅰ8和10相对观)以及更频繁的对阿拉伯语的征引。被点名道姓的一个文法师是伊本雅那(Ibn Janāh)即"翼之子(son of wing)",他借助阿拉伯语,正确地阐释了希伯来语词"翼(wing)",认为它有时作"隐匿(veil)"讲,因而此人可被称为"翼"之词意的揭示者。最后,提到一个安达鲁的(Andalusian)阐释者:与希腊医学的观点一致,他把通过寡妇的儿子先知以利亚(Elijah)而显见的复活解释为自然事件。通过在同一章节中对《圣经》经文的这种引用,迈蒙尼德指示出一些其他事物,涉及成人割礼所导致的一种严重疾病,也提到《圣经》中对麻风病的治疗。我们正在讨论的这一章节处理的是希伯来语词"活的(living)"。该语词是这个子部的字典式章节中,惟一未被称为是一个语含多意的语词。这种沉默不言蕴涵着极重要的有关"活着的上帝"(参见Ⅰ31和41)的暗示意义。

第四子部的最后一章是《迷途指津》中惟一以"众天使(the angels)"开篇的章节。在这一章中,迈蒙尼德宣称众天使不具形体性,也就是说,这一章节处理的是复数形式的某物不具形体性的问题。迈蒙尼德因而表明,自开篇伊始,直到目前为止,无形体性(而非单一性)一直都是讨论的主题。接下来的章节开始讨论单一性。无形体性已将本身表明为单一性的后果,而单一性是其前提,且是其无可置疑的前提。现在,单一性变成了讨论的主题。起初,我们被告知,要清楚地理解单一性,切不可如基督徒那样,将单一性理解为上帝的三位一体,或者更泛而言之,将其理解为上帝的多元性(Ⅰ50)。在第五子部中,迈蒙尼德把对一体性的普通理解(遑论传统的理解)——这种理解允许

把多元性作为一种肯定属性来描述上帝本身——转化成了一种与哲思的要求相适宜的理解。这个子部或可说是《迷途指津》中第一个完全哲思性质的子部。因而，与关于无形体性的讨论相比照，对单一性讨论的特点就在于关于该主题的哲思性讨论与经解性讨论之间明摆着的（或暗示性的）区别。在前四个子部中，惟有一章不包含任何犹太教的表述，而第五子部中却有五个这样的章节。在《迷途指津》前四十九章中，仅有九个章节未包含任何源自《律法书》的引文，而在第五子部的共计十一个章节中，就出现了十个这样的章节。尽管第五子部具有哲思特征，但它并没有证明上帝是一。通过预先假定上帝是一，它承继了前几个子部（Ⅰ53、58、68）中的实践。但是，从这一假定中，它得出了全部的结论，并非只有上帝不具形体这个结论。如果上帝是一，是所有可能方面的一，则极容易得出，除了描述其行为的属性之外，他不可能具有任何肯定性质的属性。

迈蒙尼德可以通过证明来知道上帝是一，但读者由于缺少足够的自然知识训练（对观Ⅰ55 和Ⅰ52），无法通过证明来弄清楚上帝是一，但他们却可以通过犹太教传统并主要通过《圣经》做到这一点。最重要的《圣经》经文是："以色列啊，你要听！耶和华——我们的神是独一的主"（《申命记》6:4；另参 M. T. ，H. Yesodei ha - torah Ⅰ7）。但让我们震惊的是，在所有讨论上帝的单一性的章节中，迈蒙尼德从未引用过这段文字。在《迷途指津》全书中，也只引用过惟一的一次。这是对《律法书》的模仿，如其所言，《律法书》仅提及单一性原则（也即刚刚提到的那句经文）一次而已（*Resurrection* 20,1 - 2）。该引文出现在《迷途指津》Ⅲ 45 亦即本书第一百六十九章，因而，这个数目或许暗指的是上帝向摩西宣布的那十三条神圣属性（仁厚、慈爱等）。但这种沉默还意味着其他什么吗？它当然暗示了迈蒙尼德实现的对单一性理解之转换的重要性。已经证明，上帝不可能有肯定性的属性，这一教诲乃源自于哲学家们（Ⅰ59，Ⅲ 20）。这显然与律法的教诲相抵触，因为律法不仅仅限于教诲说，对上帝的惟一正确的礼赞乃是沉默；它还建议，我们在祈祷时可以称上帝为"伟大的、非凡的和可怖的"。因此，关于属性的全部教义可能不应被揭示给大众（Ⅰ59），是一种秘密的教

诲。但由于在《迷途指津》中,这一教义(包括那些《迷途指津》中已被说清道明在某些方面不可被泄露的规定)已经被清楚明白、有条有理地阐明,它也是一种显白的教诲(Ⅰ35),或者是一种哲学上的显白教诲。

如迈蒙尼德所暗示的那样,"上帝是一"的首要意义是没有任何事物可与上帝相等同或类似;这只能派生出,上帝是绝对的单一(对观Ⅰ57结末和Ⅰ58)。在源自《以赛亚书》和《耶利米书》的引文——这些引文与《律法书》的说法不一致(对观Ⅰ55和Ⅰ54)——的基础上,迈蒙尼德发展了上帝之无与伦比的观念,发展了在上帝和任何其他的存在之间没有任何类似的观念。这里,对《申命记》4:35("惟有耶和华——他是神,除他以外,再无别神"),他只字未提,这句经文曾在其《法典》(*Code*,H. Yesodei ha - Torah)的类似语境中被引用过,在《迷途指津》好几个地方也都有引用(Ⅱ33,Ⅲ32和51)。和其他任何事物相比而言的绝对的不相似性和无与伦比性是惟有上帝才具有的特点。这种绝对的不相似性和无与伦比性意味着上帝的完善。而正因为上帝无与伦比地完善,他才无与伦比,正是因为他的完善不可言喻,严格地来说,任何肯定的言辞都不适合用来谈论他,所有描述他的肯定性言辞实际上(如果不是用来说明其行为而是用来说明上帝本身的话)都只能是对其某些完善性的否认。关于上帝属性的教义意味着上帝是绝对完善的存在、彻底而完美的自足的善、绝对的美好和高贵(Ⅰ35、53、58、59、60结末,Ⅱ22)。若非如此,则迈蒙尼德关于上帝属性的教义就将完全是反面性的,甚至具有颠覆性。因为他这套教义把问题推到了极端,迈蒙尼德认为,我们仅通过说上帝是什么和上帝不是什么来理解上帝,在这种方式下,则所有对上帝的肯定性论断,包括说上帝"是……",与我们对任何存在(being)做的此类论断所意味的那样,都只能指向共名(the name in common,Ⅰ56、58、59、60)。如果不明白上帝是绝对的完善,我们就会将我们所知道的不是什么归于我们所不知道的什么,将"有"归于上帝,亦或将无归于无(we would ascribe we know not what to what we do not know,in ascribing to Him "being",or we would ascribe nothing to nothing),我们就当然无法搞明白自己正在

谈论的东西。对“存在”(being)而言的情形,对于“一(one)”来说,也即对于《迷途指津》第一子部的整体立论的直接前提来说,也同样如此。我们不可以说,迈蒙尼德承认了与否定性属性不同的行为属性,因为他并没有讨论这种区分能否最终站得住脚(参阅Ⅰ59)。通过行为属性,上帝被理解为某些结果的原因,但很难搞清楚他是如何“促成这些结果的”,“原因(cause)”作为一种容易理解的表述,如果适用于上帝,就越出了共名。但由于我们将上帝作为绝对完善的存在来理解,当我们说上帝是某事物的原因时,我们指的乃是上帝创世及其统治的善(参阅Ⅰ46)。通过关于属性的学说,迈蒙尼德不仅克服了各种可能的神人同形同性论,而且还回答了下列问题:上帝据说在最高级别上具有的种种完善是否可以彼此相比较?我们所知的人类的某些完善——比如正义——是否可以被理解为包含于神圣完善的绝对形式之中?答案是,上帝的完善深不可测。因此,我们明白,我们所讨论的说法——尽管它有着哲学的渊薮——为何可以被认为的确有悖于《圣经》,但却仍然是符合《圣经》原则(《圣经》教诲说,隐密的上帝从虚无中创世并不是为了增加善)的合宜表述。因为上帝是彻底的善,这种善不会因为其行为而有所增益。他的创世不需要任何条件,在绝对自由的状态下达成,因此,上帝的本质由“意志(will)”而非由“智慧(wisdom)”所标识(Ⅲ 13)。

共有三个子部讨论了圣名在纯粹释经学意义上的单一性,经由对神性的哲思讨论(在该子部的讨论中,对有关上帝本身的肯定性描述被证明不过是名而已),迈蒙尼德转向第二个子部。在这个子部中,释经学讨论涉及的依然是“对神性的否认”(Ⅰ62及65开头部分)。耳闻的圣名似乎已经取代了目视的圣像,而且,“名”已确然和“荣耀”及与荣耀相关的所有事物联系在一起。最神圣的名、唯一的非由人类所杜撰和生造的、先于创世而在(Ⅰ61)的神圣的名由上帝晓谕给人(《出埃及记》6:2-3),与这一事实相比,圣名的多样性带来的困难要小一些,因为如预言所言,那日“耶和华必为独一无二的。他的名也是独一无二的”(《撒迦利亚书》14:9)。上帝无言,因此迈蒙尼德必须展开上帝的言和书及其言行的中止问题(Ⅰ65-67)。而且,由于现在很

少人懂希伯来语,最神圣的、惟一标识上帝本质的并因此可能被认为能够引领我们超越人类哲思之限制的名已确然不再为我们所知(Ⅰ61-62)。所以,在最后一个讨论单一性的子部(Ⅰ68-70)亦即第一部分最后一个子部中,迈蒙尼德重新回到哲思上来。更确切地说,是回到哲学上来。我相信,他提到哲学的频率在这三个章节(Ⅰ68-70)远远高于整个关于上帝无形体性的讨论部分(Ⅰ1-49),当然也远高于上帝之属性的哲思讨论部分(Ⅰ50-60)。在有关圣名的释经学讨论中(Ⅰ61-67),如果我没有搞错的话,他根本没有提到过哲学。带着哲学家的支持,迈蒙尼德现在开始讨论下属话题:即我们不得不说,理知(intellect)的神性尤其与言说的神性判然有别(参阅Ⅰ65开头部分)。我们得知,在上帝那里,"理知行为、理知主体和理知对象"(intellect、intellecting、the intellected)这三者是同一物,而非不同的三个东西,就像我们在实际思考中它们是同一的那样(Ⅰ68)。迈蒙尼德在这里甚至没有稍稍提及这种可能性:即"理知"用于上帝和用于我们时,有共同的名。也许,上帝仅仅思及自身,所以,他的理知仅仅是自我理知(self-intellect),并由此是某种方式的一和单一(one and simple),而在此方式中,我们的理知却不可能是一和单一,但这并不与"理知"之适用于上帝和适用于我们时的单义性相矛盾。自我理知是我们说上帝"有生命"(living; Ⅰ53)时的意味。进而,即使是"生命(life)"一词,对上帝和我们来说,也并非仅是双关语而已。对理知而言的情形和对意志而言的情形却并不相同:意志行为与意志对象并不如理知行为和理知对象那样同一。读者在下一章节(Ⅰ69)可能会发现,这个结论有助于理解迈蒙尼德对这种哲学观点的接受:根据这种哲学观点,上帝不仅是世界的起因或动因或世界的终极因,而且也是世界的形式,或者用犹太传统的表述来说,是"诸世界的生命"(the life of the worlds)——迈蒙尼德以此意指"宇宙的生命"(the life of the world)。

这已经足够清除迈蒙尼德有关单一性教诲所带来的迷惑和苦恼了。事物的真实状态在某种程度上有些被忽略,更不用提其他问题了。通过某种形式的知识,《迷途指津》的一些读者可能想到:关于神的属性的教义重述了新柏拉图主义的教诲,而新柏拉图主义在迈

蒙尼德之前很久就影响到了犹太思想家;这些思想家甚至已经成功地调和了新柏拉图主义和犹太教。但不同的人处理这同一件事情时,却不必然一致:迈蒙尼德与先于他的异教徒、伊斯兰人或犹太新柏拉图主义者所做的工作当然不同。所有思想开放而有辨识能力的读者必然会为他们之间的差异而感到震惊:这种差异是迈蒙尼德神性学说背后隐匿的上帝与那个对犹太祖先和摩西讲话的隐匿上帝之间的差异;或者用迈蒙尼德的方式来说,是犹太先祖和摩西对上帝的真确理解与尚未启蒙的犹太人对上帝的理解之间的差异。迈蒙尼德神性学说的结果是,赋予普通信徒以生命和光亮的上帝观念不仅不适当,具有误导性,而且这种观念完全不存在——它不过是一种臆想的东西,是欺骗者与被欺骗者想象的东西(Ⅰ60)。对普通信徒而言的情况,对《迷途指津》的读者而言,至少在某些程度上同样如此。古旧根基的崩塌迫使他去寻求一种新的基础:他被迫开始满腔热情地考虑论证,不仅考虑到上帝单一性的论证,而且考虑到在某种程度上不能完全用作双关语的"存在"的论证。因为他现在明白,只要还没有通过论证确立起来,上帝的存在就让人怀疑(Ⅰ71)。于是,他被带到这样一个节骨眼上:他必须下定决心,是否要彻底地转向论证一途。迈蒙尼德出示了三种证明上帝的存在、单一性和无形体性的途径:凯拉姆派的方法、哲学家的方法和迈蒙尼德本人的方法(Ⅰ71结末,76结末,Ⅱ 1结末)。迈蒙尼德不可能径直接受哲学家的方法,但较之凯拉姆派的方法,他更器重哲学家的方法,原因在于:凯拉姆派论证的起点不是我们通过理性所知的世界,也不是事物具有确定的本性(nature,自然)这一事实,而是断定哲学家所谓的本性(比如空气的本性)不过是习俗而已,因而不具有内在的必然性:所有事物都可能与其所是完全相异。如果不依靠我们凭借理性所知的东西,凯拉姆派的论证就无法成立,因为它与朴素的信仰(该信仰的第一前提就是上帝的绝对意志)相矛盾;它企图证明上帝存在,因而必然以已给定的事物为起点,同时,它又必须否认已给定条件的可信性。但哲学家的起点却在于被给定的和被显示给理性的事物(Ⅰ71、73)。

迈蒙尼德首先分析并批评了凯拉姆派的论证。他首先摆出凯拉姆派论证的诸前提(Ⅰ73),然后摆出基于这些前提的凯拉姆派的论证(Ⅰ74-76)。迈蒙尼德的批评不仅仅局限于凯拉姆派论证的技术层面。比如,关于创世及创造者之存在的第一个证明假定,我们眼前可见的诸实体藉由一位造物主才得以生成,因此世界作为一个整体乃造物主的创造。在这一证明中,凯拉姆派没有利用任何他们所独有的前提,它的基础是无力或完全无效的,它没有区分人为世界与自然世界。第二个证明建立在一个无法限定其可能性的前提之上,并由此将人类追溯到第一个人亚当,他出于泥土,而后出于水,然后由水本身追溯到无定型的虚无——若非造物主的行动,水就无法从虚无中生成(Ⅰ74;参阅《论逻辑》第7、8、11章)。在这一证明中,不难识别出《圣经》的创始素材。如迈蒙尼德所陈述的那样,凯拉姆派的前提对凯拉姆派的证明是必要的(Ⅰ73开头和结末处),但其证明却没有全面遵循这些前提,因此,这些尽管必要但并不充分。凯拉姆派挑选其前提毕竟是为了证明律法的诸根基:这些根基就是其前提的前提。《迷途指津》第一部分随着对凯拉姆派的批评落下帷幕,第二部分以"确立上帝之存在,并证明他没有形体,也不是含蕴在形体中的一股力量,而是'一'所需要的诸前提"开篇成章,亦即以哲学家们所确立的诸前提开篇。对有关上帝的流行观念和神学提出批评之后,哲学出场了,迈蒙尼德由此暗示,第一部分共七十六章是否定性的,属于前哲学的范围;而随后第二部分和第三部分共一百零二章是肯定性的,具有教益作用。换言之,第一部分主要处理的是经学解释和凯拉姆派问题,亦即两个半逻辑半数学性质的主题,该主题的内容甚至在该书的书信体献辞中就已经讲到了。

凯拉姆派首先通过证明世界是被造的,从而证明作为造物主的上帝是一,且没有形体。但它只能通过辩证或诡辩来证明那个前提。哲学家们通过设想世界是永恒的,从而证明上帝是一,且没有形体,但他们又无法证明这一设想。因此,这两种方法都有缺陷。迈蒙尼德的方法综合了这不完满的两者。他认为,"世界永恒-世

界被造"完全是一对反题,非此即彼,而上帝的存在、单一性和无形体性必然源于这二者中的一个,这一基本真理已为事实所证明(Ⅰ 71,Ⅱ 2)。但出自相反前提的结论不能简单地等同。比如,可能有人在二战前预言过:无论德国赢得战争还是输掉战争,她都将繁荣兴盛。如果赢得战争,她马上就会变得繁荣起来;如果输掉战争,美国将会确保她繁荣起来,因为美国需要德国作为盟友以对抗苏联。但是,预言者将两种繁荣(一、作为霸主,独裁地统治和被统治;二、作为一个二流国家,施行民主统治)之间的差异抽象得没有了。如果上帝的存在通过假定世界永恒存在而得以证明,则这个上帝是静止的推动者,被认为仅思及自身,就此而论,他就是这个世界的形式或生命。如果上帝的存在通过假定世界被造而得以证明,则这个上帝乃《圣经》中的上帝,以意志为特征,他的知识和我们的知识仅有共名而已。如果考虑到迈蒙尼德所描绘的情形,我们就会发现,迈蒙尼德以自己的方式所证明的不过是上述两种上帝观念的共通部分,或者不过是作为纯粹理智的上帝和作为纯粹意志的上帝的中间那部分,亦或是超越了它们两者之差异的那部分,又或仅是作为理智和作为意志之共名的那部分。但由此被理解的上帝与神性学说中所描述的上帝完全一致:迈蒙尼德的上帝存在的证明证实了他在前文仅作为断言提出来的神性学说。因而,他所理解的上帝比哲学家的上帝更超越现世,甚至与《圣经》中的上帝相比,也同样如此。对上帝的这种理解为在理论上和实践上最激进的禁欲主义奠定了基础(Ⅲ 51)。换言之,相反的两种假定都导向一个作为最完美的存在的上帝,尽管萨比教徒认为他们的神即天穹与星星,是最完美的存在(Ⅲ 45)。一般而言,所有人在将上帝理解为最完美的存在时,意指上帝是可能的最完美存在。在紧随其后的证明的观照下,神性学说导出了作为最完美的存在的上帝,其完美性由下述事实表征出来:上帝的理智和意志不可区分,因为它们两者都等同于上帝的本质(参阅Ⅰ 69)。而且,由于这个世界既有必要是永恒的,又有必要是被造的,因此,我们有必要收回对理智和意志的区分。一般来说,《迷途指津》中,迈蒙尼德在下述两种态度之间游移不定:一种

态度认为理智和意志之间可以区分,一种态度认为必须根据不同讨论主题的要求对二者进行区分,因而有时必须把上帝理解为理智而非意志(参阅Ⅱ 25和Ⅲ 25)。举例来说,在对全知(Omniscience)的讨论中——在这同一个地方,他再次提出了有关想象和理智相应的等级问题——通过诉诸理智与意志之间的一致性,迈蒙尼德解决了由上帝的全知与人类的自由之间明显的抵牾所带来的难题(Ⅲ 17),尽管在讨论《圣经》戒律的因由时,迈蒙尼德倾向于认为戒律源于上帝的理智,而非源于上帝的意志。

《迷途指津》的读者不仅要细心对待迈蒙尼德式的概述,也要细心对待其所有迂回曲折之处。这样做的时候,他必须牢记,基本事实(basic verity)的证明与对此证明的讨论很快就推进到对单一性的讨论之中了,或者说,对单一性的讨论构成了从释经学向哲思的转移。如果世界,或更确切地说苍穹,是被造的,则它是由某个行为者所造,这点是自明的;但这并不必然推出造物主就是一,更不必然推出绝对的单一与无形体。另一方面,如果宇宙永恒,如亚里士多德所言,则可推出上帝存在,上帝没有形体;但根据这个假定,则诸天使或各独立理智中的每一个都是一个苍穹的一个推动者,就有许多苍穹,与上帝一样永恒不朽(参阅Ⅰ 71,Ⅱ 2和6)。因此,严格地理解,一神论是否可以证明就成了一个问题。迈蒙尼德确实说过,上帝的单一性及无形体性可以从某些哲学证明推出,它们不以世界的永恒及其被创造为前提,但至少还不清楚,所讨论的这些证明是否在事实上真的不以世界永恒为前提(参阅Ⅱ 2,Ⅱ 1)。再者,即便真的存在这类证明,人们也会被引诱说,丝毫没有必要通过暂时认同世界永恒来证明上帝的存在、单一性和无形体性。然而,诸如此类的难题中没有一个在任何意义上成为最严重的问题。因为,律法要求上帝的单一性、存在和无形体性,但这种信仰与世界永恒的信仰相矛盾,与对律法的不合适的拒斥相矛盾——律法的确立取决于对创世的信仰。因此,职责所系,迈蒙尼德需要表明,亚里士多德或亚里士多德主义者所认为的世界永恒的观点已被证明为假:世界永恒存在作为上帝存在、单一性和无形体性证明的基础是一个有问题的

假定。并没有充分的理由拒绝亚里士多德主义者的主张，以便确立律法意义上的创世的可能性，因为这世界虽不必然永恒存在，却仍然有可能是用永恒的物质创造出来的。于是，迈蒙尼德被迫抛弃其起源论证的前提，或至少需进一步完善此前提。这一对起源前提（世界要么永恒存在，要么就是被造的）模糊了从物质中创造和从虚无中创造这二者之间的差异，至少在这种意义上，这一对起源前提并不彻底。这对前提带出了亚里士多德和律法之间的对立，但却掩盖了柏拉图《蒂迈欧》（*Timaeus*）所表述出来的那种调和的可能。柏拉图版的世界永恒存在学说与律法并不抵牾，因为亚里士多德的版本排除了任何奇迹的可能性，而柏拉图却没有排除所有奇迹的可能性。

迈蒙尼德并没有指出，柏拉图式的教诲排除了哪些奇迹。这里马上会出现两个可能的答案。其一，根据自然，生成者也会消亡；但根据律法，以色列和高尚者的灵魂虽有生成，却不会消亡；他们的向后永恒（eternity a parte post）是一个奇迹，这个奇迹更符合从虚无中创世，而非从永恒的物质中创世。其二，上帝特别佑护以色列，据此，以色列若遵从上帝，则能兴旺发达，否则，则命途悲惨。这也是一个奇迹，柏拉图很可能否认这一奇迹。柏拉图关于神佑的教诲似乎与《约伯记》表述出来的看法相一致：神佑自然地追随着个体人的智能。根据他对亚里士多德学说与律法教义之关系的判断，迈蒙尼德以大量的论证证明，亚里士多德的学说尚未得到证实，且不可论证。至于柏拉图的学说，出于它尚未得证实这一附加理由，迈蒙尼德明确地拒绝予以关注（Ⅱ 13、25－27、29，Ⅲ 18 章；*Yemen* 24，7－10；*Resurrection* 33，16－36、17；*Letter on Astrology* §19 以下 Marx）。这个理由多少有点奇怪，因为据迈蒙尼德所言，亚里士多德和《圣经》的学说也都未经证实。在批评亚里士多德的学说时，迈蒙尼德利用了凯拉姆派的论证，这个论证的前提这样限定了可能之物（the possible）：它是可想象之物（the imaginable），又不会自相矛盾，抑或由于我们的知识匮乏，无法对它做出明确的陈述。这里讨论的这个前提排除了这种观点：根据这种观点，可能之物就是能够存在的事

物,或者,可能之物与我们讨论的事物的本质相一致,或与那些具有某种可实现的特定基质的事物相一致(参阅Ⅰ75,Ⅱ 14,Ⅲ 15)。读者必须搞明白,他喜欢的这个前提又有哪些前提?迈蒙尼德又如何判断这些前提?而基于我们所讨论的这个前提的论证是否既无法支持可见世界的永恒存在,也不能支持物质的永恒存在呢?

无论如何,迈蒙尼德被迫质疑亚里士多德的学说,因而不得不质疑亚里士多德关于上天(heaven)的描述的充分性。迈蒙尼德断言,亚里士多德对月球以下的世界的确拥有完善的知识,但他对天上的事情却几乎一无所知,这时,迈蒙尼德对亚里士多德的质疑达到了顶峰;迈蒙尼德最终断言,人作为人没有那类关于天上事物的知识:人只拥有关于尘世和地上事物的知识,亦即关于肉身和肉身之中的事物的知识。《赞美诗》115:16有言:"天,是耶和华的天。地,他却给了世人。"因此,迈蒙尼德认为,有关神佑的真理亦即神学的真理,对人类的生活至关重要,它只源于我们对尘世现象的观察。即便是对天体的第一推动力的证明,即对上帝存在、单一性和无形体性的证明,也成了令人费解的问题,更不用说其他有智能的独立存在了(Ⅱ 22、24;参阅Ⅱ 3、9,Ⅲ 23)。而正是关于天体的知识,据说可以给我们提供关于上帝存在的最好证明——如果不是惟一证明的话(Ⅰ31)。至此,迈蒙尼德似乎在暗示,关于存在的惟一真实的知识乃是自然知识或部分的自然知识。很明显,我们不可能置这一明显暗示于不顾。至少有人会说,这些奇怪的评论正出现在下述语境,在这一语境中,迈蒙尼德以星象学的名义质疑亚里士多德关于上天的论述,更确切地说,他开启了哲学的宇宙论与数学的星象学之间的冲突——他称此为"真正的困惑":星象学赖以立基的那些假设不可能为真,但它们本身却可以让我们用圆周均衡运动来说明天体现象。星象学目的在于计算和预测那些可能之物,而这些可能之物在哲学意义上可能难以成立;星象学表明了循环复生的必然性(Ⅱ 24)。

我们不得不更多地强调迈蒙尼德的困惑之处,而非其确定之处,并且尤其强调他对律法的积极而老练的捍卫;因为较之前者,后

者更加容易理解。此外,那些乍看起来仅是否定性的东西,只不过意味着在其中一切解放——不仅是解放成为某物,也是从某物中解放出来——包含了一种否定性的成分。职是之故,我们或可用开篇引过的迈蒙尼德的那段话为此文作结:《迷途指津》是

> 一把钥匙,人们可用它打开那些紧锁的大门,进入到崭新的天地,在那里,其灵魂就会平静安然,其双眸就会神采飞扬,其身体在经过艰辛的劳作之后,也会得到充分休息。

施特劳斯论迈蒙尼德

艾弗里(Alfred L. Ivry) 著
王承教 译

一

施特劳斯(Leo Strauss)第一篇讨论迈蒙尼德思想的文章发表于1934年,此时,距他获博士学位已有十三年之久了。其间的这些年月或可视为其迈蒙尼德研究的孵化和准备期,在这些年里,施特劳斯由对当代议题的思考回溯到犹太复国主义运动和犹太教学问(wissenschaft des judentums),经由门德尔松(Mendelssohn)的启蒙思想和斯宾诺莎的现代性之先端,最后抵达迈蒙尼德和中世纪。①

施特劳斯对学问的探研使其向后走得更远,一直回溯到古典时期,回到政治哲学的开端柏拉图。最终,施特劳斯的思考遍及西方文明的各个时段,其分析的对象包括色诺芬、霍布斯、洛克、马基雅维里、尼采以及海德格尔。施特劳斯的思想虽然属于漫步学派(peripatetic),但其灵魂却属于柏拉图学派,由是,在迈蒙尼德身上,他就像是找到了一个精神层面上的良友。对"导师"(ha - Rav,希伯来人对迈蒙

① 参见施特劳斯著,《柏拉图式的政治哲学研究》(*Studies in Platonic Political Philosophy*,Chicago and London,1983)中关于其著述的书目提要。

尼德的传统称谓)每一言辞的极度留意和关注都表明,施特劳斯对迈蒙尼德具有近似恋爱中的那种仰慕之情。施特劳斯对迈蒙尼德的迷恋,罕世无匹,而正是通过迈蒙尼德,施特劳斯表达出了自己对犹太教和犹太人的归属感。

在他自己的"耶和华战纪"(Wars of the Lord)中,施特劳斯向自己的同时代人及晚近的先辈发起了战争。他同时在两线作战:第一条战线上的对手包括古特曼(Julius Guttmann)、布伯(Martin Buber)、罗森茨威格(Franz Rosenzweig)以及科亨(Hermann Cohen)等;另外一条战线上的对手却是海德格尔、施莱尔马赫(Schleiermacher)、尼采、黑格尔、斯宾诺莎等,战争虽然颇费周折,但这种对犹太教和犹太人的归属感赢得了胜利。施特劳斯与其德籍犹太人同行争论的问题是他们挪用并翻新犹太教传统的方式,虽然都是以他自己的方式来进行的,但所有的这些对施特劳斯来说,都折射出了与该传统背道而驰的现代感;而他与德国哲学的主要人物,特别是与斯宾诺莎的分歧,对他们思想的伦理基础也构成了挑战。无论现代人如何成功地批判了古代哲学家和神学家并提出了更加现实和科学的世界观,但在施特劳斯看来,他们在道德领域所使用的那些原则根本无法在理性上得到辩护,他们最终是在信仰的基础上接受了那些原则。施特劳斯认为,这些原则和价值根源于《圣经》,曾有分析表明,为了接受这些原则,《圣经》启示即便不是惟一的,也是最佳而可靠的理由。施特劳斯认为,无论我们认可与否,通过信仰,当代人才得以从虚无主义中被拯救出来。

正是这种认知拯救了年轻的施特劳斯,并显然赋予了他以力量。凭着这股力量,施特劳斯保存了这样一个世界(犹太人世界)——在二十世纪二三十年代,这个世界似乎已经不仅在物质上、更在道德上注定要毁灭其本身及其犹太人。施特劳斯的这种"征战"在其著作《哲学与律法》(*Philosophie und Gesetz*)[①]——此书初版于1935年——中得

① 参见《哲学与律法》(*Philosophy and Law: Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors*),F. Baumann 译,Philadelphia, New York, Jerusalem, 1987,页3－58;德文版(Berlin,1935),页9－67。

到了部分表述;在施特劳斯1962年为其斯宾诺莎研究(1930初版)的英译本[①]所撰写的前言中,这种"征战"得到了更充分的阐释。

该前言生动地描述了那种两难(如果不是痛苦的话)境地。作为年轻的德国籍犹太裔知识分子,施特劳斯在二十世纪二十年代面临着这样的情形:对于传统和现代形式的犹太教宗教狂热,他在理智上感到不安,与世俗和宗教的犹太复国主义运动的宗旨更是格格不入;在预想中的现代理想主义和世俗主义之胜利的欢呼声中,施特劳斯全部的犹太认同受到了的威胁。世俗主义出现于后民主启蒙和政治自由主义勃兴之初,也可以回溯到政治自由主义之父之一斯宾诺莎。施特劳斯相信,对斯宾诺莎的宗教批判进行分析,可以帮助他解决自己身陷其中的"神学-政治困境"(《斯宾诺莎的批判》前言,前揭,页1)。

如其连接符号暗示的那样,这种困境("神学-政治困境")具有多面性。但对施特劳斯来说,它在根本上乃是一种两难选择:选项之一是现代状态及其世俗意识形态;另一选项则是建基于宗教信仰基础上的前现代社会。施特劳斯太过于现代智识主义,太过于理性主义,因而不可能复归过于简单化的原教旨主义。更甚者,施特劳斯深信,中世纪的人们本身就认为,哲学化乃是启示的要求。尽管如此,在对斯宾诺莎的宗教批判进行批判时,施特劳斯在《伦理学》中发现了其信仰的阿喀琉斯之踵——在《伦理学》中,它替代了被斯宾诺莎攻击的传统,但却同样主观和不合理(《斯宾诺莎的批判》前言,前揭,页28-29)。对施特劳斯而言,经过斯宾诺莎及其后继者们强有力的和几乎势不可挡的大批判之后,犹太教之所以仍然保持着智识上的合理性,并未被征服,乃是因为存在着一个群体,这个群体证实了奇迹的真实

① 德文版为*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat*, Berlin, 1930; E. M. Sinclair 译作《斯宾诺莎的宗教批判》(*Spinoza's Critique of Religion*), New York, 1965。参阅其英文版序言,页1-34。我以"战纪"一词在神学和实际双重意义上描述施特劳斯,隐含地指向他对Gersonides的同名著作的研究,在他被引向由斯宾诺莎所带来的更大的挑战时,曾关注于此。施特劳斯对Gersonides的认识见后来的《哲学与律法》(*Philosophie und Gesetz*);参阅其英文译本,尤参页71-78。

性,无论多么不可思议,该民族都只相信启示,信仰上帝及其律法。

对施特劳斯而言,《律法书》的卓异品质就在于:西奈山上的律法文献铸造了犹太民族,使之成为一个独特的政治和历史群体。因而,施特劳斯认为,犹太信仰之所以经得住现代人的批判,原因相对而言并不复杂:其政治成色(component)乃是由其启示所带来的形式上的直接后果。在施特劳斯看来,任何一种试图以更精致的术语阐释犹太教的特别之处的犹太教哲学都没有吸引力;对施特劳斯来说,任何这类哲学都经受不住尼采和海德格尔的毁灭性批判。

施特劳斯对总体的形而上学的清醒态度非常明确。能吸引他的乃是哲学的伦理领域和相关的政治领域,他认为这些领域尚未被现代科学和哲学扫荡殆尽。对施特劳斯而言,在这些领域中,惟有宗教信仰切实可行,在这些方面,惟有犹太教的主张能使之具有意义。但是,他对那些宗教的主张也并非完全满怀希望;他清醒地意识到,从信仰的角度,基于教义信约来提出和论证伦理与政治的理论极其困难。

柏拉图并未如此践行,施特劳斯明白这一点,但他也没有最终将自己的伦理学与形而上学的信仰建立在理性证明的基础上。从苏格拉底开始,施特劳斯看到了一种对哲学的真诚而可敬的不可知论传统:一方面,我们认识到自己无法知晓终极真理和法则;另一方面,尽管如此,我们也认识到探索终极真理和法则具有必要性(《柏拉图式的政治哲学研究》,Thomas Pangle 所撰序言,前揭,页 19 – 23)。

施特劳斯也非常属意于柏拉图对理想国家(ideal state)的思考。这种思考同时关注实践和理论,而且极高地评价了这一事实:成功的国家立法者或领导者不能无视民众的意见和习俗,而必须使自己的教诲适应于民众。这种柏拉图式的政治哲学吸引了他,施特劳斯认为,它经受住了现代哲学的冲击。

正是在迈蒙尼德的著作中,施特劳斯发现了所有那些逃过了现代社会和哲学之摧残的交汇点:一种建立在信仰基础上的政治和伦理哲学——它意识到自己知道什么和不知道什么,且意识到为了大众自己的利益,必须把哪些知识传达给他们。迈蒙尼德因而代表施特劳斯,对斯宾诺莎和现代人做出了一个“回应”,并肯定了柏拉图和古代人的

优点。作为一个犹太人、一个知识分子,迈蒙尼德成了施特劳斯模仿与认同的对象。

显然,这种认同仅是文体风格基础上的认同。众所周知,施特劳斯强调并采用了迈蒙尼德的隐微术(esotericism)。的确,他沉迷于此,并努力模仿之,以期发展出一种充满隐喻和指涉,暗示着一种与文本之表面意义不一致的并常常与之相反的高度复杂的文学样式。因此,此类对施特劳斯之论迈蒙尼德的研究应该从两方面——隐微教诲与显白教诲——来做一审视,这两方面都包含着他所认为的有待传播于人的重要教诲。但首先,最好应该回顾一下他与迈蒙尼德相遇的经过。

二

施特劳斯于 1934 年撰写的第一篇关于迈蒙尼德的论文是《迈蒙尼德的预言说及其来源》(*Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*),该文于次年重印在其著作《哲学与律法》中,该书的副标题是"解读迈蒙尼德及其先驱"(*Verständnis Mainunis und seiner Vorläufer*)。这些名称本身已经暗示出迈蒙尼德思想的特征。这些特征吸引了施特劳斯,并在其后续的论及迈蒙尼德的文章中保有重要地位。施特劳斯是作为一个政治思想家而被吸引到迈蒙尼德身边的,对他而言,预言在政治上的意义要超过它在形而上学上的意义(《哲学与律法》,前揭,页 50、98 及以下)。该文对迈蒙尼德的形上之思仅稍有触及,因为施特劳斯认为,在迈蒙尼德关于此主题的讨论中,作为立法者而非神学家的先知形象才是讨论的重点。

在施特劳斯看来,迈蒙尼德也同其他中世纪的哲学家一样相信,启示的律法必须应该得到理解,因而必须应该得到哲学式的探究,也即政治哲学式的研究(《柏拉图式的政治哲学研究》,Thomas Pangle 序言,前揭,页 39 以下)。施特劳斯明白,这种哲学既审视律法之目的,也审视律法之实践情况及其与人们的幸福和满足程度之间的关系。这些话题将引出有关源于神的本质和律法的目的等方面的问题,但在

此处及接下来的研究中，在这最后关头，施特劳斯却驻足未前。迈蒙尼德被描述成这样一个人：他在信仰的基础上接受上帝的存在和《律法书》的有效性，却并未具体地去审视此二者的本质；如同其他中世纪的哲学家一样，迈蒙尼德也把启示视为哲学探讨的预设前提。而且，在这部作品及其后来的著作中，施特劳斯仅仅轻描淡写地提及启示的超政治纬度。

伊斯兰哲学家们已经在早些时候验明并审查了先知们所扮演的诸种不同角色，因而，施特劳斯可以恰当地将迈蒙尼德的观点安置于阿尔法拉比（Farabi）和阿维森纳（Avicenna）教诲的语境中。[①] 通过阿尔法拉比，他联系上了柏拉图。阿尔法拉比对柏拉图思想之政治方面的强调为施特劳斯确立了主导视角，以看待迈蒙尼德本人的进路。

因而，对于迈蒙尼德那些可被称之为政治哲学的教诲而言，这些人就是主要的先驱者；他们也是施特劳斯论及迈蒙尼德的众多作品里提请参考的主要资源。施特劳斯的那些作品不仅包括早期对迈蒙尼德之神佑观的那篇研究，[②]也包括中、早期对迈蒙尼德之政治科学观点等的众多研究。[③]

然而，从 1939 年为亚姆逊（M. Hyamson）版的《密西拿律法书》第一卷撰写注疏开始，[④]对迈蒙尼德原始资料的细读（close reading）——这本是施特劳斯的方法论特征——愈益得到强调。施特劳斯的迈蒙尼德研究渐少集中于那些宽泛的主题，转而更多地关注迈蒙尼德的单一作品，尤其关注其《密西拿律法书的知识之书》（Mishneh Torah's

---

① 见《柏拉图式的政治哲学研究》，Thomas Pangle 序言，前揭，页 92 及以下。这段文字可能表明了施特劳斯跳过某些重要主题——比如创世与上帝的特性——的合理性。在这些方面，阿尔法拉比和阿维森纳并没有领先于迈蒙尼德的预言式教诲而有所作为，虽然对施特劳斯有关中世纪哲学的观点而言，表述的差异具有相当的暗示性。

② 参见施特劳斯，《迈蒙尼德之后的神意观》（*Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*），载 *Monatsschrigt fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 第 81 期（1973），页 93 – 105。

③ 参见施特劳斯，《论迈蒙尼德和阿尔法拉比的政治科学》（*Quelques remaiques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*），*Revue des Etudes Juives* 第 100 期（1936），页 1 – 37。

④ 参见《宗教评论》（*Review of Religion*）3:4（1939 年 5 月），页 448 – 456。

Book of Knowledge)和《迷途指津》。从那时起,施特劳斯倾向于从文本内部,或迈蒙尼德本人的作品之间,寻找佐证。显然,在施特劳斯的心目中,导师的先驱作用(Vorläufer)似乎已经消退,他似乎已完全被迈蒙尼德天赋的深邃与奥妙所吸引。迈蒙尼德的作品呈现为一种独特的犹太文献之典范,在哲学性方面,足可与伊斯兰和古希腊的作品鼎足而立。

在其所有作品中,施特劳斯在这种心境下撰写的文章最引人深思、最令人难以索解、也最使人疑思重重。在他的《注意迈蒙尼德的〈知识之书〉》(*Notes on Maimonides' Book of Knowledge*)及其对《迷途指津》各种各样互为补充的研究中,施特劳斯从原先的解说者变成了注疏家,从社会科学家转变成了文献考据家。[①] 在施特劳斯手中,迈蒙尼德的文本从博夏特(peshat)走向德拉什(derash),即从字面的意义走向想象的(imaginative)意义,或者用更加熟悉的语辞来说,即从文献的显白层面走向隐微层面。

根据施特劳斯的见解,这种隐微术转向是迈蒙尼德的要求。在《迷途指津》的绪论中,迈蒙尼德公开承认,该书包含了各种各样的矛盾与不一致,书中之表述的字面价值不足当真,它们需要被阐释,以发掘出背后隐含的意义。[②] 在绪论中,迈蒙尼德清楚地表明,他之所以采用这种策略,是为了阻挡那些未入门者,使新手们无从置喙。迈蒙尼

---

① 参阅《〈迷途指津〉的文学特征》(*The Literary Character of the Guide of the Perplexed*),最初发表于 Essays on Maimonides, S. Baron 编, New York, 1941, 页 37 - 91;重刊于《迫害与写作艺术》(*Persecution and the art of Writing, Glencoe*, Ⅲ., 1952),页 38 - 94。后文凡提到该文的地方均取自后一版本。《如何着手研读〈迷途指津〉》(*How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*),见 S. Pines 的《迷途指津》英译本(Chicago, 1963),页 xi - lvi;【编按】中译见本辑页?。《论〈迷途指津〉的谋篇》(*On the Plan of The Guide of the Perplexed*),载 Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume(Jerusalem, 1965),页 775 - 791。《注意迈蒙尼德的〈知识之书〉》(*Notes on Maimonides' Book of Knowledge*),最初发表于 Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem (Jerusalem, 1967),页 269 - 283;重刊于《柏拉图式的政治哲学研究》,前揭,页 192 - 204。

② 参阅 Pines 的《迷途指津》英译本,页 17。阿拉伯文 Munk 版(Jerusalem, 1929)10a 行,英译本页眉上附有相应行码。以下所引《迷途指津》皆据 Pines 译本。

德构置藩篱，以阻止那些传统的犹太人。那些人不仅包括未受教育的民众，也包括那些受过教育的拉比们，但总之，他们都属于哲学上的无知之徒（《迷途指津》，前揭，页5）。那些人尚未具备条件，无法接受迈蒙尼德对《圣经》语词进行的非字面意义的讨论，还无法接受迈蒙尼德对《圣经》故事所作的比喻意义的解释。迈蒙尼德知道，那些人不会喜欢他去解释《律法书》之秘密的尝试。

而且，迈蒙尼德自主决定遵守传统，不去彻底揭穿这些秘密，尤其不去将之形诸笔墨（《迷途指津》，前揭，页6及以下）。因此，传统命令他用暗示和谜语来言说，仅提供出“章节的标题”，用简短且不成体系的言辞表达自己的见解。迈蒙尼德声称，他之所以讨论这些“秘密”，根本上是因为他那个时代的危机。在那个时代，《律法书》的真正教诲被认为已濒于危难，它同时被无知的大众和那些接触过哲学思想的人所误解。

《迷途指津》尤其是为那些接触过哲学思想的人而写的，其目的在于希望那些极少数已入了哲学之门，因而已开始成为高级知识分子的人可以穿透它的藩篱。《迷途指津》之合适的读者将被导向对《律法书》之教诲的真正理解，这种理解也将包括对保守这些教诲之秘密的正确评价。

迈蒙尼德关于《律法书》的这些教诲经常被认为与哲学的教诲相一致，而迈蒙尼德之所以试图保守秘密，一般被解释为他不愿意用一种非传统的（如果不是异端的话）信仰来挑战他所在的群体。但是，根据施特劳斯对迈蒙尼德的明确（也即显白的）解释，事实并非如此。施特劳斯将使我们相信，《迷途指津》之所以用一种隐微的方式来写作，乃是因为它包含了一种不受人欢迎、但也并非是非传统的或异端的观点。它透露出一种新话题，发展出一种新观念，但却并未从根本上破坏旧东西。相反，对施特劳斯来说，如同所有迈蒙尼德的作品一样，《迷途指津》似乎还为犹太教的传统原则提出了一种鼓舞人心的观点，并为它所面临的哲学挑战做出了辩护。施特劳斯反复重申，迈蒙尼德是个犹太思想家而非哲学家，他的著作属于犹太教——其早期的作品

《论逻辑》(*Treatise on Logic*)除外——而不属于哲学。[①]

从迈蒙尼德自己的文本中,施特劳斯寻求对这种主张的证明。当然,毫无疑问,施特劳斯对犹太教本质的理解及其从根子上对哲学的反对态度助长了这种证明。或许是在其论文《耶路撒冷与雅典》中,[②]在施特劳斯对此两者(一为作为通向德性与真理的犹太教进路之根基的启示;一为作为通向德性与真理的古希腊进路之根基的理性)所作的根本区分中,这种反对态度得到了最完整的表述。

对施特劳斯而言,迈蒙尼德是这种传统犹太教进路在中世纪的卓越典范,其信仰建立在宗教的基础上,而非建立在哲学的基础上。但迈蒙尼德毕竟是中世纪的知识人,也就是说,生活在哲学和科学已有相当进展的社会中,其信仰乃沿着哲学教诲的边界构筑而成,甚至虽然与之相抵触,却也受其影响。然而,无论迈蒙尼德如何纠缠于哲学论证,在施特劳斯看来,将其视为哲学家都将是根本的错谬。对施特劳斯而言,与其说是论证的内容,还不如说是实际的立场决定了迈蒙尼德的哲学特征。因此,施特劳斯可以说,迈蒙尼德的《密西拿律法书》比《迷途指津》更富于哲学意味,因为《密西拿律法书》在设想天地万物的消亡与永恒时,并未坚持上帝"从虚无中创世"(creatio ex nihilo)的观念(《注意迈蒙尼德的〈知识之书〉》,前揭,页 192)。

在施特劳斯看来,上帝从虚无中创造世界的观念是迈蒙尼德之信仰的关键,他对犹太教上帝的信仰乃建基于该教旨之上。[③] 这个上帝就是那个可以行奇迹——最著名的奇迹便是创世本身,同样重要的奇迹也包括向长老、先知,尤其是在西奈山向摩西显身的——上帝。恰当地理解这两个奇迹,即恰当地理解创世和启示(希伯来文作 ma'aseh

---

① 参阅《注意迈蒙尼德的〈知识之书〉》,前揭,页 192 及以下;《注意迈蒙尼德的〈论逻辑〉》(*Note on Maimonides' Treatise on the Art of Logic*),见《柏拉图式的政治哲学研究》,前揭,页 208;《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xiv、xvi。

② 最初于 1967 年发表,载 City College Papers, No. 6;后来收入《柏拉图式的政治哲学研究》,前揭,页 147 - 173。

③ 《注意迈蒙尼德的〈知识之书〉》,前揭,页 192;还可参阅施特劳斯,《注意迈蒙尼德的〈星象学书信〉》(*Note on Maimonides' Letter on Astrology*),见《柏拉图式的政治哲学研究》,前揭,页 206;《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 liv。

bereshith 和 ma'aseh merkavah）被认为是犹太教中最秘密的教诲。因此，毫不奇怪，对施特劳斯而言，迈蒙尼德追随众先知，以隐微的语言隐藏了他对这些主题的那些不可避免的讨论（参《如何着手研读〈迷途指津〉》，前揭，页 xiv；《〈迷途指津〉的文学结特征》，前揭，页 41、46 及以下）。

根据施特劳斯的解读，在迈蒙尼德看来，这个通过创世和启示显身的上帝是一个按照他本人的自由意志行事的上帝，他关心所有的造物，对他们都非常了解。因而，对个体的佑护是这个犹太教上帝的另一个特征，其仁慈的意愿这一神性乃是他主要的属性（参《注意迈蒙尼德的〈星象学书信〉》，前揭，页 206；《注意迈蒙尼德的〈知识之书〉》，前揭，页 202）。

这就是传统的上帝形象，如果它们是《迷途指津》中惟有的教诲，则迈蒙尼德就没有理由对其犹太同胞隐藏这些教诲。然而，迈蒙尼德觉得有必要传达一些关于犹太教的其他要点，这些要点对许多他同时代的人来讲，并不那么合口味，或者他亦以为情况可能如此。对我们来说，关于上帝不具形体的教诲已经不再那么引人反感，但在迈蒙尼德的时代，却仍然颇受争议。这一原则似乎与《圣经》的许多表述相矛盾，因为这些表述以形体化的语汇和言辞描述上帝，而我们又把这当作拟人说而不予关注。迈蒙尼德也同样如此，但他明白，自己的许多犹太同胞仍然继续相信《圣经》的字面意义。因此，迈蒙尼德开始着手破除他们关于上帝之形体化的错误观念。这种观念一方面与偶像崇拜相联；另一方面又与上帝的单一性相关。迈蒙尼德确信，上帝之存在、单一性和无形体性的教诲必然要求抵制偶像崇拜，它们构成了犹太教之上帝观念的核心（参《迷途指津》Ⅰ:71—Ⅱ:31；亦参《密西拿律法书》，《注意迈蒙尼德〈知识之书〉》，前揭，页 202）。

与此相应，在《迷途指津》第一篇各章中，迈蒙尼德用非形体化语词明确地解释了所有与上帝相关的形体化词汇（《迷途指津》Ⅰ:1-49）。他走得更远，甚至攻击关于神性的观念，无情地剥去了所有上帝的组合部分，并因而也剥去了因此而来的意义论断（《迷途指津》Ⅰ:50-70）。上帝不仅不会坐或站，也不会有任何身体性的动作；无论如

何,上帝并不具有任何可识别的身体部分或形体化方面,以便用来完成这些动作。这就意味着,如施特劳斯所言,在上帝所不能达成的行动中,因为不能发出声音,他因而尤其不能对某一观点进行言说,虽然在《律法书》的见解中,这个观点被强烈地暗示为上帝所亲口道来(《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxix)。

然而,如果没有亲自逐字探究迈蒙尼德的文本,施特劳斯的这一切将毫无意义。他的起点是对迈蒙尼德之文字的遵奉无违。如同迈蒙尼德及所有犹太人传统上对待《圣经》本身一样,施特劳斯对《迷途指津》也采取了同样的态度:绝无任何增加与删减,也就是说一字不多,一字不少,视其为文学上的典范与概念上的完美之物。这种态度决定了施特劳斯对待《迷途指津》以及较少程度上对待《密西拿律法书》的方式。如同其他很多人一样,施特劳斯相信迈蒙尼德的这一说法:作为一个整体,《迷途指津》的撰述方式乃精心策划而成,其中每一个字都有意义,每一个关键词都与其他语词相合拍。

施特劳斯着手验证了迈蒙尼德的这一说法。通过构筑精细复杂的语言学与结构上的设计图样,将《迷途指津》各个分散的部分相互联系起来,并时不时地将这本著作与《密西拿律法书》联系起来(这种方法对迈蒙尼德的研究来说很正常)。在对迈蒙尼德的研究中,施特劳斯既采用了现代人的方法,也采用了中世纪人的方法,既将字词与其语法形式相关联,又将它们和与其对等的术数相联系。迈蒙尼德提到的"章节的标题"使施特劳斯在该书的每一篇中细分出子部,从而支持了他的这一观点:从结构上而言,《迷途指津》文体平衡,主题连贯。每一语词之外在的形式特征对其理解来说都至关重要,而无论这种理解会与它的字面意义相差多远。但是,当这种偏差无法保证时,施特劳斯则尽可能地遵从迈蒙尼德之文字及命题的表面涵义。

由此,施特劳斯认可了这一说法:《迷途指津》确实是为了约瑟夫个人,至少在最初是为他个人而撰写的。施特劳斯认为,约瑟夫在物理学知识方面的不足在很大程度上决定了迈蒙尼德会对自然知识进行一些并不严格的讨论。这正好与揣测中迈蒙尼德大体上不具有哲学目的相契合,但却为施特劳斯提供了一个特有的位置,他乐意在此

基础上,建立起自己的理论。因而,约瑟夫哲学知识有限,迈蒙尼德或许为此犯愁,致使他相当教条地去坚持上帝的非形体化特征。施特劳斯在此明显察觉到,迈蒙尼德的目光已经越过约瑟夫,开始担心那些大众信徒,在那些人看来,《圣经》的字面意义就是对其正确的理解。但对迈蒙尼德来说,此类原教旨主义将潜在地为犹太教召回偶像崇拜和多神信仰。如施特劳斯所见,促使迈蒙尼德将这种精细的防范措施带入神性的概念之中,以拒绝承认上帝的构成论(composition)及其形体性,萨比教(或迈蒙尼德称之为异教)的威胁才是真正的原因。

于是,如迈蒙尼德在《迷途指津》中表现出来的那样,施特劳斯将他描述为一个传统的犹太人,此人信奉一种严格的一神论,即信奉独一的、非形体的神,但这个神仍然对这个实体的世界负责,是这个实体世界的绝对创造者、热情而知识渊博的统治者。施特劳斯更进一步,认为迈蒙尼德提出了全部信仰的十三信条——迈蒙尼德在《〈密西拿〉注疏》(*Mishnah Commentary*)阐明了这十三条原则,其中包括死者复活的教义。[1] 虽然迈蒙尼德对此及其他事物的真实态度甚至遭到了其同时代人的怀疑,但在施特劳斯看来,迈蒙尼德对犹太教这些原则的态度显然毫不含糊——至少对施特劳斯的初步阅读表明了这一点。

面对关于迈蒙尼德的这种看法,为了解释施特劳斯所见出的迈蒙尼德在《迷途指津》中使用的特殊的掩盖手段,即施特劳斯在为该书撰写的序言中试图确认的那些手段,我们必须追根究底。施特劳斯这套精妙的方法不只是为了揭露《迷途指津》的字面意义?或者施特劳斯的教诲并非如乍看起来的那么简单?

在回答这个问题之前,最好不要忘记:《迷途指津》的字面意义,也如同《密西拿律法书的知识之书》的字面意义一样,大部分已经被施特劳斯的分析揭示出来了。因为有了施特劳斯通过煞费苦心的研究提出的阐释,在我们大多数人看来,迈蒙尼德的教诲已经明明白白地显露在我们面前。因此,任何希望全方位地理解《迷途指津》之结构的

① 参阅 Mishnah Commentary to Helek:Sanhedrin,第10章,也可参阅《注意迈蒙尼德的〈知识之书〉》,前揭,页202;《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxiii。

人,若能从施特劳斯在为该书的派恩斯译本撰写的序言中提供的目录表着手(《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xi - xiii),将会事倍功半。同样,施特劳斯的字典式研究也颇有助益,因为它们突出了迈蒙尼德提出的诸如活的(living)和居住(Shekhinah)等重要语词之模糊难明却又意味深远的教诲(《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxi 及以下,xlvii)。但是,在这些情形中,施特劳斯不再只是讨论文本的字面意义,其臆测的成分增多了。在施特劳斯某些更加充分地阐发的错综复杂的纲要中,这种臆测成分几乎更是无可避免(《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxv - xxxiii;《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 65 及以下)。的确,通过仔细审视,施特劳斯这种为洞悉迈蒙尼德作品之隐秘结构而精心做出的尝试似乎并不特别成功。[①] 更甚者,其对迈蒙尼德之真正教诲的分析似乎常常只是偶然外在地和他的字典式分析相联系。如施特劳斯可能在后期作品中做的那样,因为试图规避对迈蒙尼德之态度的实质性分析,他本人的阐释并非最终因文体风格的因由而被证实或者证伪。

将施特劳斯研究方法的效用差异放到一边,我们也仍然会在这一点上达成一致:迈蒙尼德关于某些关键问题的教诲并不如施特劳斯提出来的那样确凿,如施特劳斯认为的那样,迈蒙尼德甚至可能出于我们尚未提及的其他原因,而用尽心机,试图掩盖包含于其教诲中的那些不一致和矛盾之处。相应的,也必须审查清楚施特劳斯关于这些隐秘不明的动机的观点。

三

在我看来,在施特劳斯研究迈蒙尼德的作品中,可能存在两种隐

---

① M. Fox 为 Pines 的《迷途指津》英译本写的书评(载 Journal of the History of Philosophy 3:2,1965 年 10 月,页 269 - 273)便持有此种观点。在这篇书评中,他对迈蒙尼德的序言作了详尽的批评。最近最具魄力的对施特劳斯之迈蒙尼德解释的批评是 R. Brague 的《施特劳斯与迈蒙尼德》(*Leo Strauss et Maimonide*),载 S. Pines 和 Y. Yovel 编,Maimonides and Philosophy,Dordrecht,Boston,Lancaster,1986,页 246 - 268。

微解释的分析方式，其中有一种更激进一些。在较少激进的那种阐释中，如我在本文的第二部分已经得出的结论那样，迈蒙尼德可能被视为：他虽然明白，自己的信仰只是建立在意见的基础上，且无法在理性上得到证实，但他还是信奉所有的宗教信仰的原则，并进而相信，这些原则并无必要全部属实。在较激进的那种阐释中，迈蒙尼德被理解为并不信奉他所公开确证的东西，至少在其字面意义上是如此。

在介绍迈蒙尼德之隐微教诲时，较少激进的阐释可以在施特劳斯《〈迷途指津〉的文学特征》一文中见到，而较激进的阐释却在他为派恩斯《迷途指津》译本撰写的序言中表现出来。如果首先关注其以前的和早期的研究，我们会发现，施特劳斯此时将《迷途指津》描述为一部致力于讨论"律法之真学问"的作品，"它思考了我们试图思考和信奉的东西"。这与我们通常所理解的律法学——对那些我们所必须践行的条文的研究——形成了对照。《迷途指津》因而被视为律法学的理论层面的研究，而《密西拿律法书》则被视为律法学的实践层面的研究（参阅《〈迷途指津〉的文学特征》，前揭，页39）。

人们会认为，如施特劳斯描述的那样，理论范域的律法学将超越伦理，导向形而上学的问题，即对信仰的基本问题进行审查，以辨识其真假。因此，当我们发现施特劳斯直接将拉比律法与民间传言——用传统的犹太语词来表述——即直接将哈拉卡（*Halakhah*）和阿加达（*aggadah*）两者的研究相比照时，我们会在某种程度上感到惊讶。但施特劳斯却没有说清楚，大体而言，他是在何种意义上使用民间传言的；他也没有指明，"阿加达式文献的哪一部分"与《迷途指津》"最重要的特征"相一致。与此相反，施特劳斯却提到了《迷途指津》中的某些文段，在这些文段中，迈蒙尼德引证了《米德拉什》（*Midrashic*）中的证据来支持他的四个论点，它们分别涉及创世、文本中的矛盾、上帝的无形体性，以及在讨论《律法书》的秘密时对保密性的要求（参阅《〈迷途指津〉的文学特征》，前揭，页5）。

对迈蒙尼德有关这些主题的诸论点来说，这几段文字是相当有效的文字证据，并因而——用传统的语辞来说——使迈蒙尼德对它们的关注变得合理化了。但是，这几段文字是否是拉比思想的特色，却反

而成了另外一个问题。众人皆知,因为阿加达文献形式并不完整,其意向又含混不明,无法用于最普遍地证明上帝存在及其与以色列人的特殊关系。阿加达文学对特定主题没有一致的最终意见,它故意悬而不决,故意悬置有关几乎所有被纳入的问题的多种观点。阿加达文献是拉比们的臆测、幻想、希冀和灵感的出口。不要被欺骗,认为它就那么简单,其神学由一系列片断松散地结构而成,又被含糊难明地表达出来,但它之所以如此,乃有意为之。

因此,由施特劳斯所唤起的阿加达(如他提请参考的那些特定的阿加达)文献的形象使我们怀疑,在他看来,《迷途指津》是一部严重依靠想象性推测的作品,这部关于"律法书的真实学问"的作品所讨论的与可论证的真理相去甚远,即与那种确定性的和决定性的真理相去甚远。如阿加达文献一样,《迷途指津》被视为是在转弯抹角地讨论它的主题,其各种主张没有任何确定性。

在论文开篇之初,施特劳斯仅仅对此稍作提示,便迅速地抛下它,转而进入到接下去的讨论中了。他更喜欢在为伊斯兰世界所理解的《迷途指津》与律法书的真正学问之关系中去讨论《迷途指津》。其早期有关迈蒙尼德作品的特色(在这些作品中,他将《迷途指津》置于与伊斯兰环境之关系中)即是证明。这种思考途径使得施特劳斯将迈蒙尼德的工作与伊斯兰神学家(即 mutakallimun,或译为穆台凯里姆)的工作并列起来——后者考虑的是宗教的信条(Usul al - din),而非律法(fiqh)本身。对施特劳斯而言,在其实质和目的上,《迷途指津》本质上是一部凯拉姆派(kalam)的作品,它反对哲学家的观点,以卫护律法。尽管施特劳斯知道,迈蒙尼德与设想中经典的凯拉姆派观点颇有差异,凯拉姆派在决定性的事实上,所根据的是想象,他们反对智识,而迈蒙尼德则赞成智识拥有更多的控制,暗中接受我们有关事务之本质的直觉判断。对施特劳斯来说,这仅意味着,迈蒙尼德的作品是更加"富有才智的开明的凯拉姆派作品"(参阅《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 41;《迷途指津》中的第十个前提,《迷途指津》Ⅰ:73,前揭,页 206 以下),在这种语境中,施特劳斯对他们的描述并不公平,也未公平地对他们予以证实(至少没有明显地这样做过)。

在此处，施特劳斯再一次打断了自己的讨论，以"重新开始"，试图对《迷途指津》的讨论主题做出更确定的描述（参阅《〈迷途指津〉的文学特征》，前揭，页39）。他在此将这一更"确定的"讨论主题确认为揭示《圣经》、尤其《律法书》的秘密，这个结论将成为该文后半部分的主要论题。但是，在我们随他进入到这一主题之前，我们应该注意到，施特劳斯并未否认《迷途指津》本质上是一部凯拉姆派的作品，在有关律法的辩护、尤其对律法的基本信条的辩护中，他同样没有否认该书对创世的信仰，和反对哲学家之世界永恒的观点。认同凯拉姆文献并未贬损《迷途指津》的价值，虽然这样做确实在质疑该书独具的犹太性质（如我们曾经提到的，施特劳斯经常指出这一点）。

因为没有凯拉姆派推理论证的特殊标志之一——辩证而非实证——施特劳斯将《迷途指津》与凯拉姆派作品等同起来也因而意味深长。迈蒙尼德在其年轻时期的作品《论逻辑》（*Treatise on Logic*）中，已经将这种辨证区分出来，且它也是一个普遍的标志，藉此，哲学家将自己与神学家区分开来。[①] 在确保我们的知识前提及推理论证的真理性方面，自然世界以及我们的判断力的真实性与可靠性扮演着重要的角色，因此，凯拉姆派的偶因论（occasionalist）对自然知识世界观的挑战决定了它可资利用的逻辑形式。迈蒙尼德是否真的是一个"开明的"伊斯兰神学家，甚至犹太族的伊斯兰神学家？在得到验证之前，施特劳斯对其论证的确定性应该不会那么肯定，他应该明白，它们至多仅仅是极有可能为真而已，虽然也因此有可能为假。[②]

因此，施特劳斯将《迷途指津》与阿加达文献相等同和将它与凯拉姆文献相等同的效果一样。不言而喻，迈蒙尼德明白，他的作品不仅

---

① 参阅 I. Efros 编译的《迈蒙尼德论逻辑》（*Maimonides's Treatise on Logic*），New York，1938，第八章。另可见阿尔法拉比的阿拉伯文版《逻辑导论》（*Introduction to Logic*），收于 M. Turker 编，Revue de la faculte de langue，d'histoire et de geographie de l'Universite d'Ankara 16（1958），页188以下；以及他的《书信集》（*Book of Letters*，M. Mahdi 编，Beirut，1970），页151。

② 参阅我的《迈蒙尼德论可能性》（*Maimonides on Possibility*），收于 J. Reinharz 等编，Mystics，Philosophers and Politicians，Durham，N. C.，1982，页76以下。我在该文中就迈蒙尼德面对凯拉姆思想时有关于此及相关问题的讨论。

不属于哲学,也不具有确定性,他知道,除了在可能性的意义上来讲之外,他自己的论题并没有被证明。

这一点与后文并不相关。后文是这篇文章的主要部分,它精确地确认了《迷途指津》的(非哲学的)本质,解释了迈蒙尼德之暴露所谓的传统的秘密教诲,并使这一行为合理化了。施特劳斯认为,迈蒙尼德之所以如此,是因为他那个时代的危机所致,他还对《迷途指津》的文体做出了巧妙的阐释,以尽可能地与秘密有关的传统要求相一致。对施特劳斯而言,《迷途指津》是对"隐微教义的隐微解释"(参阅《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页56)。迈蒙尼德采取这种态度乃是出于道德的理由,虽然出于同等的其他的道德考虑,他向读者泄漏了可以使之理解该书的秘密和矛盾的那些文学手段。对《迷途指津》的文学特点的讨论是该文主要的关注对象,它所呈现出来的是文学考察的一种相当独特的形式。

施特劳斯确定,迈蒙尼德使用了有意和故意为之的矛盾,以作为《迷途指津》之隐微教诲的形式(参阅《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页68),并宣称阐释者有义务"不要去解释这些矛盾,而要去弄清楚在每个矛盾的场合,哪一种陈述在迈蒙尼德看来是正确的,而哪一种则仅仅是用来作为隐藏真理的手段"(参阅《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页6以下)。在施特劳斯看来,在两种相互矛盾的陈述中,正确的陈述就是那个最隐微的陈述,其保有秘密的状态由它的罕见性得到证实(参阅《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页73)。对迈蒙尼德之信仰的重要暗示不仅在于表述的寡少,还在于表述中明显的遗漏、模糊不明的言辞等诸如此类的情况。施特劳斯几近冒险地提出此论点:保持沉默(ex silentio)之处皆可作为确定迈蒙尼德真实观点的关键。尽管这些观点如果被探究出来,并不必然会被更深刻地理解,施特劳斯也未指望迈蒙尼德会对它们做出解释。

因此,《〈迷途指津〉的文学特征》并未使我们明悉迈蒙尼德真实的教诲,但却据信为我们指出了可以用来识别它们的方法。迈蒙尼德所确实奉信的所有信仰的确实性并未得到明言,惟有对该文开篇之初的分析可使我们相信:施特劳斯认为,迈蒙尼德赞成其信仰的易谬性。

这足以成为施特劳斯对“隐微教诲的隐微阐释”的隐微解释，且就此而论，它刻画出了一种对迈蒙尼德之教诲稳健而激进的阐释。

四

在施特劳斯为派恩斯的《迷途指津》译本撰写的序言中，我们可以发现一种更加激进的隐微阐释。在这里，施特劳斯处于这样一种压力之中：他所写的这些要印到书中的文字的确可吸引大量的非专业读者——他通常只为专业人士写作，而现在，其写作对象需要超出专业的圈子。出于他自己对迈蒙尼德的忠诚，也出于对迈蒙尼德以及犹太传统的尊敬，施特劳斯自当小心翼翼，以免将某种东西加在迈蒙尼德的身上，从而伤害了迈蒙尼德在这个群体中的形象。施特劳斯发现自己有必要撰写出这样一篇序言，以《迷途指津》的谨慎态度来关照这部书本身。然而，在这篇序言中，关于迈蒙尼德的态度，施特劳斯较之以前提供了一种更激进的观点，虽然这种观点处于先前业已概括出来的诸多保守观点的掩盖之下。

循着迈蒙尼德本人对《圣经》文本的解释，《如何着手研读〈迷途指津〉》这篇序言的很多部分也都是解经性质的，它按照逻辑和系统的方法对《迷途指津》进行了组织和转译。主要基于从字面上接受迈蒙尼德对《迷途指津》之读者特点的说明，施特劳斯找到了该书别具一格地将哲思与解经混杂在一起的理由，对读者具有某种程度的科学与哲学知识的预设使得作者可以引用哲学教义，但却在很大程度上不用对它做出证明。施特劳斯亦步亦趋，从大处征引迈蒙尼德的观点，而非从细节上对它们进行分析。相对于《迷途指津》的论证本身来说，他对其行文特征即其论证之迂回曲折的流程更感兴趣。施特劳斯想让我们了解迈蒙尼德的观点到底是什么，而不是要去对其观点本身做出分析。因为这种工作已经有其他人做过了，而且，在很大程度上，施特劳斯并不相信迈蒙尼德本人会沉湎于此类哲学分析。

施特劳斯关于迈蒙尼德对摩西及其以后的先知、尤其以赛亚的态度的研究，便是一个很好的案例。据《出埃及记》33:23 所言，摩西未

得直接见到上帝的面,但在《以赛亚书》第六章中,先知却可以直接见到上帝。施特劳斯疏证说:“由此,我们被诱导着去认为,以赛亚关于神的知识较摩西更高一筹,或是以赛亚之所见标志着他超越摩西而有所进步”(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxiii)。鉴于迈蒙尼德强调摩西的预言至高无上,且又是律法之所由来,施特劳斯明白,这种见解听起来“荒诞不经”(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxiii;亦参《迷途指津》Ⅰ:39,页 379;另可参阅 *Mishnah Commentary to Helek*:Sanhedrin,第 10 章,第 7 原则)。然而,尽管只要在关键问题上陷入危难时,施特劳斯都倾向于在字面意义上采信迈蒙尼德的陈述,但他还是觉察到其导师完全可能奉信这一点,即:“较之摩西的言辞,以赛亚的叙述具有某种优越性”。

通过引用《迷途指津》对但以理和约伯同类经历的讨论作为对照,施特劳斯为自己的论点——以赛亚对上帝的见解更高一筹——提供了支持。在施特劳斯看来,迈蒙尼德认为,较之摩西,但以理和约伯分别在复活和神佑等方面具有更加高明的观念,或至少表述得更加准确。这些例证乃施特劳斯的部分证据,他据此认为迈蒙尼德相信,自《圣经》时代到《塔木德》时代,在关于上帝的观念方面,犹太教内部存在着一种超越摩西的渐次的改进。另外两个来自《塔木德》时代的例证是以祈祷代替献祭和拉比们对上帝之无形体性的日渐理解。而后者被认为有助于使一神论历史性地克服偶像崇拜(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxiv 以下)。

然而,施特劳斯并没有直接评论以赛亚(并但以理和约伯)所见到的景象,也没有从细节上讨论其意义。显然,我们要将其理解为一种论题(topos),这是在后文中对摩西预言进行总体讨论时,作为另外的论题而被施特劳斯间接提到的揭示(revelation)方法之一种(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxxix 以下)。正是由此,施特劳斯确认了他此前的暗示:“毫无疑问,在有关摩西预言的问题上,迈蒙尼德自相矛盾”。迈蒙尼德在说过自己不会涉及这一问题时,仍然谈到了这一问题(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxvi 以下)。而且,由于迈蒙尼德称摩西预言是纯粹的理智,无关乎想象,虽

则在这些预言的言辞间充满了明喻和暗喻;但如果存在想象性语言的话,它们即属此类,这样,更大的矛盾(施特劳斯称此不过是一个"大难题")出现了。

施特劳斯表明,这一事实无可回避,且为迈蒙尼德所证实——迈蒙尼德称,上帝并未在任何意义上使用言辞,《圣经》中的语言因而必然产生于摩西的想象力。施特劳斯虽然并未明确道出这最后一点,但他毫无疑问暗示了:通过说上帝之不言导致了"无穷多种结论(infinite consequences)"(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxix;另参见《迷途指津》Ⅰ:23 和Ⅰ:65 章)。对施特劳斯而言,这种说法非常极端,它使《圣经》的真实性遭到了严重的彻底质疑。然而,施特劳斯似乎对此置若罔闻,并首先试图通过诉诸其超理性层面的意义——即那些仍为先知所把握的非字面意义的不同寻常的理解,来卫护这些文本(尽管这要以想象力为媒介)。然而,在那些关涉创世和神佑的关键问题上,他被迫承认,迈蒙尼德相信,涉足到这其中的判断力乃源于想象而非理智。如其一贯所为的那样,通过假定迈蒙尼德信奉上帝之"自由地从虚无中创造出世界",施特劳斯得出结论说,创世论(在《律法书》中称为"ma'aseh bere'shith")与神车论(在《以利加书》和《伊赛亚书》中称为"ma'aseh merkavah")并不在同一个层面上(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxix;另参阅《迷途指津》Ⅲ:6,页 427)。前者出于宗教的想象,而后者却被认为建基于理智的基础上。神车论是神学,是对上帝以及上帝对世界的普遍统治的理解,正是出于这种原因,才将其交付与理智以被理解。然而,如同神佑的业绩一样,创世问题超出了人类的理解力,且它的表述又故意地模糊难明。

在施特劳斯看来,对创世和随之而来的奇迹及对上帝之佑护的信仰理所当然地建立起了犹太教的个人与其上帝之间的联系;而对迈蒙尼德来说,他无力论证此种信仰的真理,这正是他对自己作为哲学家之诸多局限性的一种主要的认识途径。面对这种情况,施特劳斯并未惊慌失措,虽然施特劳斯起初曾试图强调后摩西预言的成就,突出后摩西预言有关总体形而上学和政治哲学(即治理这个世

界)的理解。然而,在临近文章的结末处,施特劳斯承认,以赛亚式的对神性的理解也有瑕疵,当我们在讨论神的属性,或接受神性完美这一令人难以索解的观念时,其中的支配性力量即理智,也不过全然是关于上帝的一些冗辞赘言而已(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xlix)。

施特劳斯认为,迈蒙尼德真诚地认识到了,柏拉图和亚里士多德的论证均不能明确地证明世界之永恒,他们的论证也未确立上帝为惟一神圣而永恒的存在。施特劳斯相信,虽然我们已得到明示,柏拉图的学说并不如亚里士多德的学说那样,会给律法(其合法性来自于奇迹)带来威胁,但出于哲学的理由,迈蒙尼德对这两者的体系都给予了拒绝。另外,如其所示,在迈蒙尼德时代,亚里士多德的学说受到了星象学家的挑战,以亚里士多德理论为根基的全部宇宙论都因此蒙上了一层阴影。

于是,对迈蒙尼德来说,理智并不比想象更能引领人们走出迷途。施特劳斯为迈蒙尼德做结说,“诸存在之惟一真正的知识乃自然知识或自然知识的一个部分”(参阅《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 lv)。这种说法虽然在某种程度上与迈蒙尼德的观点相符合,但施特劳斯的这一结论会产生这样的效果:会限定以赛亚式的(即理智的)真理探究途径的实用性。迈蒙尼德被视为在寻求对上帝和众天体的理性理解的过程中陷入了困局,只留下来些未完成的想象性概念和智性建构的产物。

由此,施特劳斯所见的《迷途指津》之隐微教诲将迈蒙尼德描述为这样一个人:他以多种方式显明了其多重信仰的状况。施特劳斯认为,一般而言,在非哲学化的情形下,迈蒙尼德转而求助于哲学的观念,对它们时而善资利用,时而又弃置不理。其哲学上的圆熟证明他通晓各种哲学体系,明白它们的成就与缺陷所在。在施特劳斯看来,迈蒙尼德了解自身所掌握知识的局限性,体认到人类关于整体大全的知识的局限性,这已经使迈蒙尼德位列苏格拉底、柏拉图等所有真正哲学家的庄严行列。

并非是在对迈蒙尼德关于神性(divine attributes)和神治(divine

governance)之伦理与政治层面的批判之中,并非是在对他的关于律法本质之描述的争论中,施特劳斯指出,在他看来,迈蒙尼德所关注的并非是纯粹的哲学,而是政治哲学;正是这一点使他成为一个犹太人。虽然,若果如此,我们可能就有必要将柏拉图、阿尔法拉比以及其他人囊括进这一阵营,因为法律、实践的法律就是律法。因此,在施特劳斯看来,律法的完整性毫无损坏,虽然其最基本的原理——“关于律法的真正知识”,也即启示的形而上学的秘密——被展示为不连贯的和无法理解的。施特劳斯有足够的理由以一种隐微的方式阐释迈蒙尼德。

施特劳斯与柯亨

——启蒙后的犹太教问题

伯吕松(Corine Pelluchon) 著
黄晶 译

柯亨(Hermann Cohen)①是一个"充满激情的哲人和一个充满激情的犹太人",施特劳斯从一开始直至晚年,都对其思想抱有浓厚的兴趣:从施特劳斯早期的论文"柯亨与迈蒙尼德"(Cohen und Maimuni)(1931)、《哲学与律法》(*Philosophie und Gesetz*)(1935)到后来为柯亨《源自犹太教的理性宗教》(*Religion of Reason out of the Sources of Judaism*)一书所写的导言,均证明了这一点。施特劳斯写作这篇导言颇费心思,此文附同该书的英译本发表于1972年,而施特劳斯还要求将其重刊于文集《柏拉图式的政治哲学研究》,这部文集在他死后得以出版。柯亨的问题在施特劳斯为《斯宾诺莎的宗教批判》一书所写的自传性前言中初现端倪,在这篇前言中,施特劳斯强调了对斯宾诺莎的

① 【译按】Hermann Cohen(1842-1918),德国哲学家,二十世纪德意志-犹太思想的代表人物,与Paul Natorp同为新康德主义马堡学派的掌门。代表作有《康德的经验理论》(*Kants Theorie der Erfahrung*)(1871)、《康德的伦理学奠基》(*Kants Begründung der Ethik*)(1977)以及《哲学体系》(*System der Philosophie*)(1902-1906)和《斯宾诺莎论国家、宗教、犹太教和基督教》(Spinoza über Staat und Religion,Judentum und Christeutum[1915])等,并注疏康德的《纯粹理性批判》。

阐释与当下危机之间的利害关系，他将这场危机看作一场神学－政治危机。施特劳斯之所以论及柯亨，不仅仅因为他需要将自己置于发动回归传统运动的犹太思想家之列，就如同罗森茨威格（Rosenzweig）[1]和布伯（Buber）[2]那样，也不仅仅是为了在同化（assimilation）和犹太复国主义（Zionism）问题上提供相反的立场，而且还因为他距离柯亨很切近，同时又很遥远。

毫无疑问，柯亨与施特劳斯距离很遥远，也与所有生于德国并且切身体会到俄国革命和希特勒的国家社会主义的年轻犹太哲人相距甚远，而这两件事情意味着自由主义道德的崩塌，也意味着宗教和政治的崩塌。在哲学的景观中，这两场事件带来的冲击与迷恋海德格尔的风潮同时发生。这一切通过施特劳斯对卡西尔在1929年达沃斯论战（Entretiens de Davos）[3]中极力推崇理性的不解表现出来。这场冲击将施特劳斯带入对现代性规划尚不明确的起源的怀疑。施特劳斯，作

---

① 【译按】Rosenzweig（1886－1929），德国哲学家，影响了德国早期存在哲学与犹太教哲学，其教职论文《黑格尔与国家》（*Hegel und der Staat*）及代表作《救赎之星》（*Der Stern der Erlösung*）均批评了黑格尔的观念论，并试图重新论证上帝、世界与人之经验的交融。为了试图体现《旧约》文本的原初存在风格，他与 Martin Buber 合作，致力于犹太经书《塔纳赫》（*Tanach*，即《旧约》）的翻译。

② 【译按】Martin Buber（1878－1965），德国宗教哲学家，现代对话理论的代表人物，曾主持法兰克福大学宗教哲学教席，后因纳粹迫害流亡，于耶路撒冷的希伯来大学任教。著有《我与你》（*Ich und Du*）、《人与人之间》（*Zwischen Mensch und Mensch*）、《先知们的信仰》（*Der Glaube der Propheten*）、《对话原则》（*Das dialogische Prinzip*）等。

③ 【译按】Davos 论争指1929年在 Davos 举行的高校周联谊会议（Davoser Hochschulwochen）上卡西尔与海德格尔的公开论战。争议点涉及到康德解释、自由的理解与有限性问题等诸多方面，之后不久，海德格尔发表了《康德与形而上学问题》（*Kant und das Problem der Metaphysik*），而卡西尔则发表了《符号形式哲学》（*Philosophie der symbolischen Formen*）第三卷，可谓这一论战的延续。尽管卡西尔的《符号形式哲学》已经远远越过了新康德主义的视域，这一争论仍通常被哲学史家描述为新的青年哲学王对当时正统哲学挑战并获得胜利的象征。并且，由于随后海德格尔加入纳粹，而卡西尔则被迫流亡，Davos 论战在政治上的意义也变得非同一般。研究文献参 Dominic Kaegi 与 E. Rudolph 主编，《卡西尔与海德格尔：达沃斯之争七十年》（*Cassirer － Heidegger：70 Jahre Davoser Disputation*, *Hamburg*, 2002）；Thomas Mertens，《新康德主义之开端：1929年达沃斯的卡西尔与海德格尔》（*Am Anfang des Neukantianismus：Cassirer und Heidegger in Davos* 1929），见 Robert Alexy 编，《新康德主义与法哲学》（*Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, *Baden － Baden*, 2002）。

为一名年轻的哲人,也作为一名自然会将宗教和德国哲学综合起来的犹太人,他比柯亨更明确地意识到了尼采所提出的挑战——挑战传统道德观和理性在人类自然和历史中的作用——是现时代所面临的主要挑战之一。

然而,面临挑战,施特劳斯并不止于防御,也并未试图建立一种回归传统宗教的哲学,即一种如罗森茨威格那样的崭新的正教思想。施特劳斯的思想并不表现为一种现代的犹太教哲学。不过,他与同时代的思想家共同面临着一场哲学和形而上学的困境:理性主义已不再是从前的样子。胡塞尔的现象学引发了对于理性的批判,尼采之后我们又切身感受到理想主义和非理性主义之间的分裂,人们再也不能像从前那样相信理性和历史的进步。总之,施特劳斯想搞清楚,现代理性主义是否尚未清除理性。但他并没有宣称理性是坏的,只是指出,理性的现代观念是错误的。他向前现代的启蒙主义回归,是一种证明另一种理性观和另一种对于人的观念之存在的方式,这种理性观能使我们得以启蒙。施特劳斯对斯宾诺莎的批判和向迈蒙尼德的回归是要逐步展开对现代启蒙主义的批判,在我看来,这种批判也是对另一种启蒙主义的引介。在前行的每一阶段,施特劳斯都与柯亨相遇:他追随着柯亨,因为他明白,对斯宾诺莎的批判以及向迈蒙尼德的回归是当前的主要任务,但他拒绝认同柯亨的解释,并证明后者仍是一个现代启蒙主义之子。

问题是:那些开创现代启蒙主义的思想家究竟持有何种理性观?在信仰的真理和科学的真理的分离之中,在斯宾诺莎的宗教观——从本质上看,它是迷信的,并与对上帝的认识割裂开来——和理性的分离之中,不是存在着一种不可避免地不断激化启蒙主义与正教间的紧张关系的逻辑么?因此,在二十世纪,新的抉择出现在正教和无神论之间。但施特劳斯本人虽然不是尼采的门徒,却是认真对待尼采思想的人物之一,他指出,这要看人们谈论的是何种无神论。这里所谈的无神论突出表现为对理性的自足性和对人的能力的信念,人们认为人的能力能带来自身的救赎,并能护惜他自己而不必诉诸于任何超验的理想。宗教不仅仅无助于人们追求幸福和自由,甚至还是这些尘世追

求的阻碍。对于上帝的拒绝是现代启蒙主义从伊壁鸠鲁那里拿来的人生观的一部分:为了思考人类事务、城市和幸福,人们必须摆脱迷信和恐惧。但是,当施特劳斯将自己对斯宾诺莎原著的研究与柯亨的解释做比较的时候,他对自己时代的精神状况获得了这样的理解(施特劳斯,1924、1926、1930、1932、1965 年诸书)。

斯宾诺莎的启示批判之核心,并不如柯亨所言(1915 书),是斯宾诺莎被一种"恶灵精神"所支配。斯宾诺莎将摩西的上帝变作一个部落的上帝,但与其说他是反犹太教的,还不如说他是亲基督教的。柯亨未能发现,迫害势力在斯宾诺莎时代甚嚣尘上。柯亨对于斯宾诺莎的阅读仅限于字面,因为他未能真正逐字逐句地阅读斯宾诺莎:他并未领会到,这部《神学 - 政治论》其实是政治性的著作;他也并未领会到,斯宾诺莎想要确保思想自由必需的政治条件(施特劳斯,1965 年书,页 36 - 37)。柯亨宣称,斯宾诺莎的论断植根于他内心的怨恨与报复心,因为他曾受革出教门(Herem)[①]之罚,但这是他咎由自取,我们由此就能看出,柯亨对斯宾诺莎的批判近乎诛心之论。但施特劳斯之所以不追随柯亨,还有另一个原因:柯亨未能发现,斯宾诺莎的启示批判预设了对于人类自足性的信仰。这种对于理性和人的信仰产生在宗教批判之前。正是这种自满于人的能力的倾向被加尔文视为傲慢(施特劳斯,1930 年书,页 248 - 72)。这种理性观是信仰的主要障碍,也是正教的主要障碍。但如果施特劳斯指出了宗教批判建立在信仰的基础之上,那么,他同时也指出,现代启蒙主义尚未败坏人们对于启示的兴趣。无神论是一种信仰。正教和无神论代表着两种相反的立场(施特劳斯,1930 年书,页 255; 1965 年书,页 51),它们不能互相理解:既不能产生二者间的讨论,也不能产生二者的综合。

对斯宾诺莎的宗教批判的再批判促使施特劳斯去考察,究竟在中

---

① 【译按】Cherem(或称 Herem)是犹太教会的绝罚,实际上是将受罚者逐出犹太教会。类似于天主教会的 excommunication。1656 年 7 月 27 日,斯宾诺莎被阿姆斯特丹犹太教会革出教门。

世纪的启蒙主义中,尤其是在迈蒙尼德的《迷途指津》(*Guide of the Perplexed*)一书中究竟发生了什么,在这部著作中我们发现理性主义在呼唤着启示。正是在这里,施特劳斯开始向柯亨靠近,不仅仅是因为他依循了后者的直觉,看出迈蒙尼德与柏拉图之间的一致较之他与亚里士多德之间的一致要更为深刻(施特劳斯,1931 年书,页 404 - 5),而且还因为他认为,有必要将人类的事务与宗教联结在一起,对于施特劳斯来说,所谓人类的事务便是政治。然而,正如施特劳斯在论述柯亨对斯宾诺莎的阐释时所指出的那样,这位马堡哲人与斯宾诺莎共享着对于理性的信仰。即使柯亨所依据的不是斯宾诺莎的理性,而是康德哲学和他的自律观,他仍然是现代启蒙主义之子。柯亨的上帝观念很难区别于理念,而他的源自犹太教的理性宗教则使宗教成为一种道德。他并不像迈蒙尼德那样去理解律法(the Law):根据柯亨的看法,人们不需要有揭示启示的事实,因为他们的理性包含了一切他们据以行善和建造未来的正义世界的条件。柯亨既无助于我们进入律法的领域,也无助于我们理解自身的传统。柯亨对迈蒙尼德的解释是对迈蒙尼德的歪曲。

施特劳斯与柯亨都重新寻访了迈蒙尼德的思想,他们深信,人们必须仔细考察宗教与政治之间(施特劳斯),或宗教与道德之间的紧张关系(柯亨)。然而,他们所采用的方式和各自的回应却极为不同,因为二人分属于两个不同的世界。柯亨是一个现代启蒙主义之子。但与施特劳斯的同代人或他们的后继者相比,他又并非一个现代启蒙主义之子。在这些人当中,有人重复启蒙主义的信条,有人附和伏尔泰,却从未读过其作品(施特劳斯,1931 年书,页 395)。柯亨却并非这样的人,因为他并不认为启蒙是自然而然的。这便可以解释,施特劳斯为什么说柯亨比他的后继者们受到了更深的启蒙。柯亨能理解柏拉图和迈蒙尼德之间的关联,他也能理解何谓犹太教的(Jewish)和启蒙后的(enlightened):这种"启蒙后的犹太教"是理解宗教和哲学关联的特殊方式。启蒙后的犹太教意指将柏拉图的启蒙应用于犹太教——赋予犹太教(施特劳斯,1931 年书,页 399:"启蒙后的犹太教意味着,在犹太教中以犹太教的名义接受哲学源泉的启蒙")。迈蒙尼德并未

宣称哲学终结了宗教,而是认为,理性帮助犹太教摆脱了迷信或错误的信仰,即,哲学"救助了"宗教。柯亨认为,神话败坏了我们对于《圣经》的理解,他将自身反对神话的努力视为追随迈蒙尼德的启蒙后的犹太教的一种方式。然而,柯亨却是现代启蒙主义之子,因为他拥有对人和理性的信心以及对进步——历史进步的信念,正如在他阐释弥赛亚主义时所显示的那样。

在柯亨看来,弥赛亚主义不是一种神学-政治的观念。跟罗森茨威格一样,他也意识到把这种宗教观念用于政治会有危险,因而选择了世俗化的解释:他关注它所包含的时代观念,关注它的希望维度。但罗森茨威格对弥赛亚主义做出了形而上的解释,他的解释并未与这种源自宗教的观念割裂开,并且赋予了犹太教一个特殊的使命。与之相反,柯亨将弥赛亚主义理解为社会主义:它指明了我们将要取得的道德进步。柯亨未曾经历过俄国革命和纳粹的冲击,施特劳斯说,柯亨还活在十九世纪,因为他相信人性为善,而历史则是智慧进步的历史。对于柯亨来说,理性能使人更加智慧,而施特劳斯则跟海德格尔一样,认为理性是一种兼可成就善恶的利器,它能将我们引向一种以技术时代和理性的怨恨为标志的暴政。

海德格尔曾声称,哲学史是一个始于柏拉图和亚里士多德的谬误史,施特劳斯自然不能同意他的说法。施特劳斯认为,关于人和理性的现代观念要对虚无主义负责,我们必须返回到古人那里去理解何为政治哲学。一种想要掌控人类和自然的理想将我们引向了暴政,我们必须质疑与之相联的文明规划,而这种状况乃现代启蒙主义的遗留。当代的危机是一场政治哲学的危机:这危机来自于这样的现实,即政治和被视为激情之工具的理性都已经不再考虑人之终结(目的)的问题。必须要将古典理性主义和真正的启蒙主义付诸实际,而研究理性与启示的关联以及与真正的启蒙主义相联的关于人的观念,则同样很有必要。真正的启蒙主义预设了对迈蒙尼德的律法观念的借用,同时也构成了施特劳斯对于政治哲学的积极贡献,而施特劳斯政治哲学的始因即现代宗教意识和政治意识的分崩离析。对虚无主义的考古能再次引发古今之争。我们必须证明这一预设,是它阻挡了我们摆脱现

代启蒙主义破坏性的辩证法。从事这一事业需要远离现代人,比柯亨跟他们之间离得更远,但这并不意味着施特劳斯离柯亨越来越远。施特劳斯与柯亨的关系是全然特别的。这种关系可比作父亲与儿子的关系:既有承袭,也有断裂,但这承袭表现为儿子对自身的发现和与其父的决裂。

我希望证明,虽然施特劳斯与柯亨相差很远,但他仍旧要算与柯亨最切近并且也许是最好地理解了柯亨的思想力量的人。在这个问题上可以注意的有两点:对斯宾诺莎——这一现代启蒙主义激进倾向的代表的批判,和回归迈蒙尼德的热情。施特劳斯是与伟大的哲学家、犹太思想家柯亨最切近的人。我们反对这样一种说法,即施特劳斯早年曾被柯亨触动,因为后者似乎能够解决现代的重大困境,但后来他却发现,不可能将耶路撒冷和雅典二者调和,因而丢弃了这一青年时代的偶像。施特劳斯与柯亨哲学的亲缘关系被归于一种青春热情——注定要被遗忘,或者被视为一种幻象,这种幻象不是源于被崇拜者真正的品质,而是源于崇拜者的稚嫩。我认为这种解释并未察明,在施特劳斯对柯亨所抱有的兴趣中,什么才是至为重要并且具有哲学力度的。

施特劳斯与推进了这个马堡哲人之哲学的那些哲学家很不一样。但是在某种程度上,我们可以说,施特劳斯已经推展了柯亨本人尚未推展出的东西。施特劳斯并未简单地重复柯亨,而是成功地超越了后者:施特劳斯并没有跟他父亲在同样的房子里做着同样的事,而是选择去开拓一片由其父提出却尚未开发的领域,一片柯亨的其他继承人仍然忽视的领域。此领域正是对迈蒙尼德的这样一种阐释,即认为他与柏拉图之间要比与亚里士多德之间更为切近(施特劳斯,1935年书,页66)。施特劳斯认为,柯亨出于对迈蒙尼德之律法观念的误解,也出于他从德意志哲学家那里拿来的一种基督教图式,没有看到《迷途指津》的作者所传授的政治教导。柯亨应当已经发现,迈蒙尼德继承自柏拉图的遗产是学习苏格拉底以及他“追问何为真正的生活方式”(Fragen nach dem rechten Leben),这种方式是“一种为了正当的生活,为了真正的国家,对正当的共同生活之共同追问的方式”(ein

Zusammenfragen nach dem rechten Zusammenleben um des rechten Zusammenlebens, um des wahren Staates, willen:施特劳斯,1931 年书,页 412)。柯亨应当已经认识到,迈蒙尼德乃是一位政治哲人。但当他宣称迈蒙尼德的政治学说存在于其预言术中时,仅仅对此略有猜测,却并没有依从这一直觉进一步深入,因为他认为,对于人、对于政治而言,伦理至为重要。在其同时代的犹太思想家中间,只有施特劳斯关注到柯亨这一方面的思想。

罗森茨威格和列维纳斯(Lévinas)[1]都对双重相互关系(correlation)[2]的问题感兴趣,它帮助我们理解在我们与上帝的关系和我们与他者的关系之间的关联:与他者的关系构成了经验(the experience),上帝在其中显现。这种显现其实并非上帝之启示,而是对他的戒律即爱之戒律的启示。按照罗森茨威格和列维纳斯的看法,爱能被划入一种秩序,当我们将其与康德的观点相比,这个说法还是相当新颖的。有关过错和宽宥的经验让我们认识到,我们是谁,而隐藏于"自我"之后的又是谁:我们绝非只是"我思"(cogito),而是向他者敞开的自我。这种与他者的相互关系便是我们的特质。我们并非自足的存在。正是这一遗产促使罗森茨威格发展出《救赎之星》(*Der Stern der Erlösung*)中的宗教哲学,而我们在列维纳斯的著作中也能发现(柯亨和罗森茨威格两人)对他的影响。与之相反,施特劳斯放弃了柯亨的道德哲学,并且认为,他正是由于这方面的思想才会看不见迈蒙尼德所传授的政治教导,而在施特劳斯看来,这却是《迷途指津》的核心所在。

对于柯亨来说,这种犹太宗教从本质上说是道德性的。因此,他

---

① 【译按】Emmanuel Lévinas(1906 - 1995),法国犹太哲学家,与罗森茨威格和布伯的思想渊源很深,著有《整体与无限》(*Totalité et infini*)、《上帝、死亡和时间》(*Diev, la mort et le temps*)(有余中先中译本,三联书店,1997)、《塔木德四讲》(*Quatre lectures talmudiques fre*)(有关宝艳中译本,商务印书馆,2002)等。

② 【译按】相互关系(即德文的 Korrelation)这一重要概念由柯亨于一战期间提出,他认为人与人之间的相互关系是包含在人和上帝的相互关系中的,而联结物则是理性。人和上帝的相互关系只有通过人与人之间的相互关系才能够得以实现。

阐发了迈蒙尼德消极属性(negative attributes)学说,仿佛它们就是行动属性(attributes of action):[①]我们只能依从上帝的方式、在其道德本质之中来认识上帝。上帝是道德完美的典范,我们必须处处模仿他(施特劳斯,1931 年书,页 417 - 19)。犹太一神教是一种不断引向其真理,即引向道德,引向康德所言的道德的资源。柯亨提供了这样一种对于迈蒙尼德和犹太教的解释,因为他相信,今人能比古代作家更好地理解他们所写的作品。他从康德的《纯粹理性批判》("先验辩证法",第一章,第一节 A 314)那里获得了一种理想化的阐释原则。对他而言,传统是一种资源,是一种只有今人才能挖掘的宝藏,并且,就像康德所说的,我们能比作家本人更好地理解他自己。

根据施特劳斯的看法,传统并不应被视为引向其自身宿命和真理之所在的某种资源。我们也许已经丢掉了传统的要旨。我们不能比古人更好地理解古人,因为我们带有太多偏见,这要归咎于今人,也要归咎于我们重复着现代启蒙主义的信条。这便可以解释为何我们越来越偏离柏拉图、亚里士多德和迈蒙尼德的著作所揭示的真理。我们并未被启明,仍是盲目的。我们比柏拉图所描述的囚徒还要盲目,正如施特劳斯谈到第二洞穴(a second cave)时所说的:我们仍旧相信古人是幼稚的,而自己则既无偏见也无宗教,事实上,我们抱有最大的偏见,即历史宗教——一种最糟糕的历史主义,它被施特劳斯称为现代占星术(1999)! 因此,人们为了关注阻碍我们理解过去的种种奇特的偏见,就必定要回溯哲学的历史。施特劳斯对于柯亨的这一批评将帮助我们发现,在我们的种种偏见之中,存在着一种我们从基督教的律法阐释中求得的图式。柯亨在施特劳斯对现代启蒙主义的批判中占有重要地位,并不能将他归入那些信奉启蒙主义的信条的人物,康德

---

① 犹太哲人如迈蒙尼德(参《迷途指津》1:58)和 Samuel ibn Tibbon 等人认为,尽管我们不能直接描述上帝(מצד עצמו),但却能通过间接的方式达成这种描述,即通过消极属性(negative attributes,שוללים תארים)。这种消极属性与上帝相联,我们可以据之从否定的途径通达神圣。同时还可以从行动属性(an attribute of action)的角度来理解上帝之完善,这种"行动属性"(attributes of action,תארים מצד פעולותיו)也是对上帝的一种间接描述,着眼于他与造物的相互关系,即通过陈说这一"之间"来达成对上帝的某种陈说。

和基督徒已将柯亨与迈蒙尼德分隔开。而理解施特劳斯显示出的柯亨对迈蒙尼德的理想化阐释之益处与局限,对于我们来说同样重要。

施特劳斯为何要拒绝接受柯亨对迈蒙尼德的阐释?原因有二:其一显而易见,其二是他向中世纪犹太哲人和阿拉伯哲人的回归之要旨,施特劳斯在“柯亨与迈蒙尼德”的末尾说明了这第二个原因。因此,它将有助于我们理解,施特劳斯为何认为前现代的启蒙并没有分享源自基督教的律法阐释图式。在施特劳斯看来,希腊、阿拉伯、犹太思想家皆属于古人,而今人即便与基督教会抗争,也仍是基督徒。古今之争比我们不加反思地应用耶路撒冷和雅典的隐喻时所能想象的还要复杂。不仅耶路撒冷和雅典之间的张力必须取代哲学和宗教的综合,而且我们还必须检验自身思考政治、伦理和宗教之关联的方式:我们必须追问,现代启蒙主义最大的偏见,即导致了自由主义式的民主以及宗教与政治之分离的偏见,是否并非对律法的遗忘。施特劳斯在思考基督教图式与虚无主义的关联时,似乎追随着尼采。但尼采攻击基督教道德时,把基督教道德看作从犹太教开始的生活的去自然化(denaturation);施特劳斯却强调犹太教和基督教的差异。将律法视为一个整体的观念是前现代的启蒙主义的主要观念(施特劳斯,1931 年书,页 428 - 29;1935 年书,页 61)。

施特劳斯开始论证,宗教对于柯亨而言首先是道德性的,其次是一种需要,这种需要使得个体——“自我”而非“他者”——在其追求自身转变的努力中,与一个绝对的共同体相联。在一神教中,柯亨从人性观和理想化的弥赛亚主义之中看到时间,也看到应允了道德无穷尽的进步的历史。对于施特劳斯而言,宗教暗示了这样一种观念,即理性不足以为人类提供智慧和幸福。正如我们在柏拉图的《法义》中所见的那样,启示或神圣律法并不必然意味着人们信奉《圣经》的上帝。但在古人和今人之间存在着裂隙,这一裂隙与他们对一些问题的不同看法有关,那便是:何为真理?为了建立一个好的国家,人们能做些什么?柯亨与施特劳斯都将启示视为法,但是二人却以不同方式理解“法”这个字眼。对于柯亨而言,法便是规则,是理性纯粹实践的命令。在他看来,我们与上帝的关联是一种道德的关联,我们在与他人

的关联之中,也即,在将旁人(Nebenmensch)视为邻人(Mitmensch)的关联中对其有所经验。因此,哲学、真正的哲学的核心在于伦理学。根据施特劳斯的看法,律法是一个要被当作社会生活、宗教生活和政治生活的整体而加以研究的构造物。这便是他为何比柯亨还要更接近于中世纪犹太哲人和阿拉伯哲人的原因:柯亨在迈蒙尼德的律法阐释中发现了一种运作法律的方式,他考察了这些法律的理性价值,除了将其看作是久远过去的简单遗迹,还从服从和礼仪方面去把握它们。施特劳斯在律法中发现了一个能赋予社会以结构的东西,而它将是对神学-政治危机的反拨。然而,这是否意味着施特劳斯拒绝区分宗教和政治?或者意味着他想让我们回到中世纪和神权政治?

施特劳斯的哲学充满了吊诡:他批评民主政治,并指出其内在的危险和摇摆,但他对民主政治的这种批评同时又是一种建构性的批评。而且他还认定,斯宾诺莎和霍布斯的神学政治论引发了自由主义式的民主,这一制度能够被一种迈蒙尼德和柏拉图留下的思想方式医治,也就是说,能被一种令人反对的思想医治(施特劳斯,1989年书,页98)!假如我们不再认为政治仅仅是一个权力问题或不过是统治民众的方式,假如我们像这些古代政治哲人那样,认为政治决策不能与人之完善的问题分离,那么,我们就要问,我们的决策能造就什么样的社会、什么样的人。如果我们不再认为,法仅仅是社会问题的政治解决,那么,我们就能领会到它们的象征性价值。从迈蒙尼德的理性主义和他对于理性和启示之关联的阐释中,我们都能有所获益。

如施特劳斯所言,现时代的危机是一场政治哲学的危机,也就是说,伦理学并非真正的启蒙主义的核心。伦理学是现代政治思想的结果,它由政治哲学之死所引发,也由人之完善的问题已被政治和理性排斥出去的事实所引发。伦理学似乎是一个独立的领域,因为最本质的问题,即关切善和人之终结(目的)的哲学问题——这些问题所追寻的答案涉及到对于整全的理解,已经被从政治中排除出来。与之相反,伦理学的核心是主体的自律以及对人类自由的尊重。在"政治"这个词语的现代意义上,也就是说在权力以及权力的滥用的意义上,伦理学被用来判定或裁决政治导致的结果。根据施特劳斯的看法,迈蒙

尼德的律法观念和柏拉图在《法义》中的反思都促使人们去思索，个体并非一切的起点（terminus a quo）与终点（terminus ad quem）。我们必须考虑这样一种张力，即一方面是为个体自由和权利而做的斗争，另一方面是将人置于自身与自然以及超自然存在的关联之中来理解的事实。每一对立部分都必须被考虑到。能够弥合冲突的综合或扬弃（Aufhebung）都不存在。施特劳斯对于现代启蒙主义的批判引发了一场哲学革命。在这场革命中，为了救治民主精神，关于人和理性的现代观念必定会受到批判。公民与国家之间的关系并不仅限于国家要确保个体的权利。个体则不应当只想着自身的责任，还应当感到自由与人之终结（目的）的问题是密不可分的，也就是说，我们必须理解人和超越他自身之物的关联，无论人们将其称为自然——在某种本质和永恒特性的意义上——还是超验。在前现代的理性主义之中，理性与启示的关联被用来质疑将人视为主体的现代观念。

这证实了那些既迷恋德意志哲学又认为现代理性和历史哲学出了问题的犹太思想家之间的"亲缘关系"：罗森茨威格、施特劳斯和列维纳斯——尽管施特劳斯不希望跟后者扯上什么关系，但是他们的确分有相同的遗产，即犹太教与柯亨。这些哲学家希望能发现一条不同于康德和黑格尔的道路。他们中的大多数为尼采和海德格尔所吸引，但这两位哲学家却不能为他们提供满意的答案，而"重返"传统则帮助他们找到了一种方式，来解决尼采和海德格尔所提出的问题同时又不至于陷入非理性主义。他们认为自己已经从传统中学到了一些东西，无论这传统体现为《塔木德》（*Talmud*）、《圣经》或哲学，还是迈蒙尼德或《库萨里》（*Kuzari*）。[①] 在我看来，这便是他们向传统"回归"的含义。然而，假如真正的启蒙主义预设我们懂得律法之蕴涵，假如它将政治哲学而非伦理学视为真正哲学的核心，那么我们就会发现，这项将施特劳斯的所有成果凝结为整体的工作并非完全异于柯亨的直觉。难

---

① 【译按】《库萨里》由西班牙犹太哲人拉比 Yehuda ha - Levi（约 1075 - 1141）所著，也称为《论辩与证明：为被轻视的信仰辩护》（*The Book of Argument and Proof in Defense of the Despised Faith*）（也即 Kitab al Khazari）。该书以对话形式书写，记录了可萨（Khazars）王与不同教派的代表之间的对话（中译本将由华夏出版社出版）。

道不正是柯亨帮助我们求学于迈蒙尼德,以求得到启蒙?

施特劳斯比柯亨本人还要相信他的直觉。也的确是柯亨将施特劳斯引向了迈蒙尼德的政治学说——他在其预言术中所发现的政治学说。但施特劳斯最为深刻地理解了柯亨对迈蒙尼德的描述:"启蒙后的犹太教"。对于施特劳斯而言,迈蒙尼德就是能够启蒙我们的人,因为他用哲学和科学(亚里士多德的物理学)来阅读《律法书》(*Torah*),[①]他还说明,存在着不同层次的理解,也存在着据以引导优秀学生通达知识之完善的不同步骤,迈蒙尼德的这样一种阅读方法,便是其参与启蒙的一种方式。柯亨出于对这位拉比摩西·本·迈蒙(Rambam)[②]的推崇,从而意识到了这样一种参与方式。施特劳斯认为,对迈蒙尼德的仿效意味着对其政治哲学与隐微教诲的理解,它可以帮助我们超逾现代的困境,无论这样的困境是政治上的、宗教上的还是哲学上的。

施特劳斯并未像罗森茨威格那样宣称我们与上帝的关联是一种经验,施特劳斯说,理智的、真实的意见——它同时也是知识——是贴近上帝的方式。他不像索勒姆(Scholem)那样将神秘主义看作进入传统的关键,[③]而是仍旧诉诸于耶路撒冷和雅典,并指出我们的文明的生命力在于我们所宣称的理性和启示之间的张力。他并未像海德格尔一样宣称,我们必须等待神圣的复归,同时也使得我们免于非理性主义之害。他并未像尼采及其永恒复归的哲学那样,建构一种不敬神的宗教(施特劳斯,1973年书),也并未告诉我们:人乃是我们必须超越

---

① 【译按】《塔纳赫》(*Tanach*)它包含三部分,即《律法书》(*Torah*)5卷、《先知书》(*Navim*)8卷、《圣录》(*Chetubim*)11卷,共计24卷,故又名《二十四书》,而Tanach即三部分的开首字母之合。其中Torah原指"教义"、"训示",包括《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》五部经书,又称《摩西五经》或《律法书》。

② 【译按】迈蒙尼德(Maimonides)本名摩西·本·迈蒙(Moses ben Maimon),又称Rabbi Mose ben Maimon,即拉比摩西·本·迈蒙,简写为Rambam。

③ 【译按】Gershom Gerhard Scholem,德国犹太学者,与本雅明、布伯等人关系密切,1923年移居巴勒斯坦,著有《犹太教神秘主义主流》(*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*)(有涂笑非中译本,四川人民出版社,2000)、《论喀巴拉及其传统》(*Zur Kabbala und ihrer Symbolik*)、《从柏林到耶路撒冷》(*Von Berlin nach Jerusalem*)等。

的一种存在;而是说:人必须实现自己的本质,正如古人在谈论智慧之人的时候所说的那样,而智慧之人并非超人,乃是明白自己既非宇宙的精华也非万物的灵长的人。

我认为,施特劳斯与犹太教的这样一种关联,即他从以迈蒙尼德为榜样的柯亨那里继承来的这样一种关联,最能说明施特劳斯为何不能从尼采和海德格尔的思想那里获得满足。柯亨帮助施特劳斯摆脱虚无主义,并建立起他自己的哲学——一种超越人本主义、存在主义、新康德主义的哲学。施特劳斯推进了柯亨自己并未继续往前推进的直觉,也即迈蒙尼德继承自柏拉图的启蒙,他由之超越了胡塞尔的现象学,而后者并未取得足够彻底的突破:人们必须像苏格拉底和迈蒙尼德那样,重新寻访处身城邦之人的意见。政治哲学是施特劳斯的启蒙主义的核心,也是施特劳斯继续对启蒙后的犹太教和柯亨保有忠诚的方式。

迈蒙尼德的哲学观念

希斯金(Kenneth Seeskin) 著
王承教 译

没有人会怀疑,施特劳斯的论文《〈迷途指津〉的文学特征》(*The Literary Character of the Guide of the Perplexed*)对迈蒙尼德研究来说,是一次革命。[①] 迈蒙尼德虽然说过,他之所以写作《迷途指津》,是因为《律法书》的隐秘教诲"神龙乍现,旋即隐去不见",但施特劳斯的近现代先辈们却很少拿这句话当真。[②] 举例而言,如果有人只读过古特曼(Guttmann)或沃尔夫森(Wolfson)的评注,合上书本时,他会得出这样一种印象:《迷途指津》是一本哲学论著,可与阿奎那(Aquinas)的《神学大全》(*Summa Theologiae*)等量齐观。施特劳斯对我们帮助极大,他

---

① 施特劳斯,《〈迷途指津〉的文学特征》(*The Literary Character of the Guide of the Perplexed*),见《迫害与写作的艺术》(*Glencoe*,Ⅲ.,Free Press,1952),页38-94。如何解读《迷途指津》这个问题和《迷途指津》这本书一样古老。迈蒙尼德著作的译者提本(Samuel Ibn Tibbon)认为,《迷途指津》包含的教义如此隐秘,致使许多试图为他辩护、使其免于异端之断论的人也迷惑不解。但是,我们要注意,提本本身是一个亚里士多德主义者。如想了解这一问题的历史,可参见A. Ravistsky,《提本与〈迷途指津〉的隐微特征》(*Samue Ibn Tibbon and the Esoteric character of the Guide of the perplexed*),AJS Review 6 (1981),页87-123,但需提请注意的是,如Ravistsky所言,并无明显证据表明,提本的阐释与迈蒙尼德是否相合。

② 《迷途指津》,Shlomo Pines译,University of Chicago Press,1963,施特劳斯所撰序言,页6-7。文中所引该书页码均指此译本。

强调《迷途指津》独有一种文学结构(literary structure):它是一封写给一个名叫约瑟夫的门徒的信。[①] 我们可以从绪论中得知,约瑟夫是一个具有敏锐观察力的犹太人,他尚不确定是否要顺从自己的理智能力而弃绝律法的基础,还是去严守律法而背弃自己的理智能力。但如果《迷途指津》是一封写给门徒的信件的话,它也是一本意图为更广泛的读者而撰写的著作,因为约瑟夫的迷惑很难说是他所独有的。迈蒙尼德在书信体引言中告诉他,自己写作《迷途指津》是为了"你和像你一样的其他人"。因此,《迷途指津》具有两个目的:其一,消除那些与约瑟夫一样的人所陷入的迷惑;其二,解释《圣经》中那些模糊难明的语词和比喻的意义。

写作这样一本书,迈蒙尼德面临的最直接问题就是:没有人能保证,凡阅读此书的人都会像约瑟夫一样合格而谨慎。无论我们谈论的是十二世纪还是二十世纪,大部分的犹太人都相信:上帝的形象随时变化无端,上帝会展露情绪、回应特定的求告,并干预自然秩序。迈蒙尼德非常明白,如果这种见解突然遭到质疑,人们将会失去对上帝的信仰,其结果将是一场灾难。贯穿《迷途指津》始终,他赞扬了《塔木德》的权威意见,即禁止公开讨论《律法书》的秘密;并在一些文字中暗示说,即使没有这种禁令,向一个刚发蒙的学生展示高深的东西也不明智。[②] 迈蒙尼德认为,就像我们给婴儿喂食成人的食物会害死这个婴儿一样,立即将神圣的知识(divine science)揭示给他,将会损害他的理智。

另一方面,迈蒙尼德也不满意让人们混迹于无知的泥潭。举例来说,他明白,如果人们信仰一个有形体的上帝,他们就破坏了犹太教最神圣的教诲:上帝是一。[③] 他的应对是寻求一种妥协。迈蒙尼德承认,

---

① 施特劳斯,《迫害与写作的艺术》注释20:"《迷途指津》的初始几章看起来像是一些有关《圣经》辞句的泛泛之论……而非什么哲学或神学著作的开篇。"

② 《迷途指津》I序言、33-34,页8-9、70-79。《塔木德》对此的禁令源自B. Hagigah 11b,13a。

③ 参见施特劳斯,《如何着手研读〈迷途指津〉》(*How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*),见Shlomo Pines译《迷途指津》,页xxi:"拒斥'上帝有形论(相信上帝具有形体)'之所以必要,并非仅仅是因为有形论已被证明为错误这一事实,上帝有形论之所以危险,其原因在于它危及到了所有犹太人所秉持的上帝之单一性的信仰。"

大部分敬拜者可以被启蒙,使之知晓上帝的无形体性,但他认为,当这一任务变得更加繁难时,最佳的行动方针就是保守《律法书》的秘密,使其处于大众的论域之外(《迷途指津》I.35,页 79-81)。问题是,他必须如何达到这一目的?如果存在宗教和哲学的理由,要求撰写一本秘传的著作,又是出于何种目的使他的写作如此隐晦,以至于甚至连他那些最练达的读者也被弄得稀里糊涂?

据施特劳斯所言,迈蒙尼德的隐微教诲沉潜极深。面对一部秘传性质的作品,负责任的阐释者也当同样采取秘传的态度,以免原作者的秘密误落人手。[①] 因为《律法书》的秘传性质,而《迷途指津》又是对《律法书》的模仿与重复,《迷途指津》因而便是对隐微教义的隐微阐释。用施特劳斯喜欢的话来说:《迷途指津》是一本盖有七封印的书。但迈蒙尼德并非是面临如何处理隐微教诲这一问题的惟一作者。在施特劳斯看来,迈蒙尼德的阐释者与迈蒙尼德一样,他们都是同一条船上的人。所以,除非阐释者意图揭示迈蒙尼德所竭力隐藏的教义,他或她就必得同样以隐微的方式写作。其结果就是,施特劳斯的读者面对的是由于其本身的原因而自身成其为隐微教义的隐微阐释的隐微阐释。用柏拉图的话来说,读者与真理之间隔了三重的距离。因而,施特劳斯在为派恩斯(Pines)的《迷途指津》译本撰写的序言中,从未提及迈蒙尼德的哲学贡献达到了何种程度,这就不会让人感到奇怪了。

由于迈蒙尼德的目的是对训练有素的读者讲话,同时对未受训练的读者拒而远之,施特劳斯认为,迈蒙尼德必须谙熟声东击西和围魏救赵的技巧。这是一种什么样的技巧呢?据施特劳斯所言,对隐微术的需要建基于对少数富有灵感的智士和大多数没有灵感的愚民之间的"严格划分"(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 59)。这一划分再次提出了同样的问题:我们需要七封印使那些没有灵感的读者处于

---

① 施特劳斯,《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 55:"如果阐释者意识到这隐微教诲可能是第一次被揭示出来,但自己与其主题并无切身性(这种切身性对于真正理解任何作品来说必不可少),他当然不会觉得良心的巨大痛苦"。

阍阍之中么？又是出于何种目的甚至让富有灵感的少数者也对这文本的真实意义捉摸不休呢？

为了回答这些问题，我建议从两个方向对隐微术进行思考。[①] 其一，我将称之为普通的隐微术（common esotericism），用来指称讨论复杂而让人费神的主题、因而需要精力高度集中才能理解的著作。不具灵感的大多数人可能无法理解它，但这种著作并不包含陷阱、死胡同或隐而不彰的教义——至少没有为读者刻意设置此类障碍。在这种意义上，人们可以称《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）是隐微的，因为除了经过专门训练的读者，并不是所有人都能理解它。它虽然对有关上帝的传统观点构成了挑战，但只有极少数人在对其进行阅读之后，才会陷入信仰危机。

与此相对，深奥的隐微术（deep esotericism）用来指称这样一种著作：在这种著作中，著作者将真实意义隐藏在暗示、线索或用狡计构筑而成的似是而非的迷径之后。迈蒙尼德提醒其读者，《迷途指津》的内容并不集中，在书中，同一主题的内容可能会被分散在各个不同的地方进行讨论。所以，不要指望有人阅读了讨论"听（shema）"的那个章节，就可以很好地把握迈蒙尼德有关神－人互动的观点。施特劳斯说，《迷途指津》有计划地表现出了口传中的授与取，这很正确，但许多著作也都是如此，即使它们的作者们对《塔木德》之禁止公开宣讲的禁令一无所知。

确如施特劳斯所言，迈蒙尼德在写作《迷途指津》时面临着这样的困境：《律法书》是一种以比喻之言写就的隐微之书，如果迈蒙尼德也要写作同类的作品，他就只能用新的比喻来替换原有的比喻，如此则不会有任何进展。因此，他不得不找到一种方式，这种方式在揭示真理的同时又隐藏真理，在骗过一个读者的同时，又使另一个读者可以

① 参见 Alfred Ivry，《施特劳斯论迈蒙尼德》（*Leo Strauss on Maimonides*），收于 A. Udoff 编，《施特劳斯的思想》（*Leo Strauss' Thouhtt, Boulder, Colo.: Rienner Publishers*, 1991），页 83。据 Ivry 所言，该选择发生在这样两种秘密教诲之间：其一，迈蒙尼德明白，自己的这些信念乃建立在意见而非实证的基础之上；其二，在我们看来，迈蒙尼德所强调的东西，他自己并不相信。

很清楚地理解这真理。迈蒙尼德令人满意地承认,他刻意地自相矛盾——我们可以从这里找到答案(《迷途指津》I 绪言,页 20)。施特劳斯追问说,毕竟,还有什么办法比说"a 是 b"然后又说"a 不是 b"能更好地隐藏真理呢(《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 15;《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 73)? 因为在这两个声称中,必有一个对,一个错,真理在被揭开的同时又被隐藏起来了。但哪一种声明是揭示,哪一种声明是隐藏呢? 施特劳斯提议说,在两个相互矛盾的声明中,较少出现的那一个就是迈蒙尼德认为正确的那个(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 73)。

在《迷途指津》的序言中,迈蒙尼德列举了在众先知与哲人作品中出现的七类矛盾,在这七类矛盾中,迈蒙尼德说,他会利用其中的两种。第一种做解惑用:当教师向刚发蒙的学生讲述问题,刚开始探究时不得不说一些东西,这些东西是他或她意欲要在最终撤销掉的。第二类矛盾更有意思,因为它的确涉及到了一种隐藏的方法。

> 谈论极晦涩难懂的问题,有必要揭示一些部分的内容,同时隐藏另一些部分的内容。当论及某些权威的结论(dicta),有时,这种必要性要求以某个前提为基础进行讨论;而在另外的地方,它又要求把讨论建立在与这个前提相反的另一个前提上。遇到这些情形,普通人决不会意识到矛盾的存在,而作者也千方百计将它掩盖起来。(《迷途指津》I.18)

很遗憾,迈蒙尼德对此类矛盾的描述不仅模糊不明,且又极其简短。他并没有讲自己打算多么频繁地来使用此类矛盾,因而,施特劳斯越过字面的表述,声称此类矛盾乃是《迷途指津》的"轴心",或迈蒙尼德在所有重要主题上都使用了这种矛盾的陈述方式(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 73-4)。

事实上,迈蒙尼德仅将此类矛盾的适用范围局限在那些极晦涩难懂的问题上。我这样讲的意思是,在那些没有证明且极少希望找到证

明的方面，迈蒙尼德使用了这些矛盾。[①] 理由很简单：如果要去证明"P"，你就不会通过声称"非 P"来掩盖任何东西。因而，迈蒙尼德要讲的似乎是，在没有证明的情况下，讨论有时候必须以矛盾的前提为基础来展开。举一个施特劳斯没有多谈的例子，在《迷途指津》Ⅰ.68，迈蒙尼德提供了一套标准的亚里士多德式的认知论。该理论建立在神、人认知之类比的基础之上。而在此前（即Ⅰ.52－59），迈蒙尼德却坚持认为，上帝与被造世界上的任何事物都没有联系，因而，上帝的智慧与我们的智慧没有可比性。[②]

迈蒙尼德并未将此类矛盾与哲学传统联系起来，尽管如此，以哲学的观点来看，他的计划决不会令人吃惊。在没有可能被证明的领域，许多哲学家转而采用疑惑法（aporetic method，也称苏格拉底对话法），这种论证方法从展示似是而非的证据开始，却能得出相反的结

① 如果想要了解迈蒙尼德的矛盾，可参见 Marvin Fox，《迈蒙尼德的矛盾法》（*Maimonides' Method of Contradictions*），收入氏著《解读迈蒙尼德》（*Interpreting Maimonides*，*University of Chicago Press*，1990），页67－90。Fox 指出，迈蒙尼德以矛盾和对立的语词进入其主题，但当他论及哲学家的著作或他自己的作品时，迈蒙尼德引入了另外一套相歧异的语词。据 Fox 所言，对立必然涉及表述的真与假，而歧异必然涉及行动。因此，迈蒙尼德的正常程式并非生出相对立的陈述，而是要生出一种陈述，然后反其道而行之。举例来说，Fox 引述《迷途指津》Ⅱ.35，在这个章节中，迈蒙尼德说他不会去讨论摩西的预言，但实事是，在后文中，他对这个问题讲了很多。但很难搞明白对立与歧异之区分是否意义重大。在上文已经引到的《迷途指津》Ⅰ绪言，页18的一段文字中，迈蒙尼德明确地谈到了相对立的假定。而且，甚至我们遵循 Fox 的说法，也会出现同样的问题：迈蒙尼德有一套详细阐明了的他试图要隐藏的学说么？Fox 回答说，鉴于有相互对立的陈述，我们必须强调一方同时拒绝另外一方。但如果出现的是歧异，则我们要经历一种"辩证的紧张"或进行一番衡量。我同意迈蒙尼德提供给了读者辩证的紧张感，但可以确定地说，迈蒙尼德并没有将它们不加解决地留给读者（参阅 Fox 书，页23、43、79－81、319）。Fox 需要说明迈蒙尼德是如何解决的、在哪儿解决的。这是一种系统性的隐藏么？经过足够训练的读者可以发现么？如若不然，迈蒙尼德的方法就与众多使用辩证法的哲学家们的方法毫无两样。

② 尤参《迷途指津》Ⅰ.56，页130－1。如想了解更多，可参阅《迷途指津》Ⅰ.68；Shlomo Pines，《人类知识的局限：阿尔法拉比、伊本巴雅和迈蒙尼德如是说》（*The Limits and of human Knowledge according to Al－Farabi，ibn Bajja and Maimonides*），载 J. Buijs 编，《迈蒙尼德批评文集》（*Maimonides：A Collection of Critical Essays*，*University of Notre Dame Press*，1988），页104－5。我同意 Pines 的看法，出现在Ⅰ.68中的教义真假莫辨，它只是作为亚里士多德传统的哲学家所信奉的陈述而被宽泛地提出来的。

论。举例来说,在《美诺》(*Meno*)和《普罗塔戈拉》(*Protagoras*)中,苏格拉底抛出一些证据,以说明美德是可教的,但这些证据却表明美德并不可教。苏格拉底试图劝服其提问者们,使之被迫去追问一些更根本性的问题——尤其是何谓美德的问题,而不是试图对其提问者掩盖什么。考虑到矛盾的证据可能导致的混乱,我们可以明白,为什么哲学家会将宣讲的对象仅限于成熟的听众。在写作《王制》(*Republic*)时,柏拉图开始注意到,苏格拉底对话法如果适用于未受充分哲学训练的人,可能会带来有害的后果(《王制》518)。但要记得,苏格拉底愿意与青年和老年之类的人对话(《申辩》30a)。

审视这个问题还有另外一个进路,那就是去追问迈蒙尼德有没有一套本来可以直接表述出来的教义(如果他愿意这样做的话),抑或他的哲学观点是否真的使直接证明和简洁推论不可能实现呢?在一些篇章中,施特劳斯提出,直接而明白地谈论《律法书》的秘密,这在本质上不可能实现(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页59-60)。但是,如施特劳斯自己承认的那样,这种观点立即遇到了难题。《塔木德》禁止直接而明白地谈论这些秘密。但律法为什么要禁止那些我们力不可胜任的事情呢?[①] 施特劳斯因此又用律法来暗示,直接而明确地谈论这些秘密确实在我们的能力范围之内,且其中的因由很清楚。但如果迈蒙尼德谈论《律法书》之秘密的方式自相矛盾,那么,在两个相互矛盾的陈述中,则必有一个直抵要害。如施特劳斯所言:"虽然迈蒙尼德使用的其他手段迫使读者们去猜测,什么是其真正的教诲,但在这两方面相互矛盾的陈述中,任何一方都相当公开地向读者表明了其真正的教诲之所是"(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页74)。因此,施特劳斯将迈蒙尼德真正的教诲比喻成以某种未知的语言写成的铭文,须待考古学家前来破译。

与施特劳斯相反,我认为《迷途指津》除了是一个关于思辨主题的学说、猜测和短评的大杂烩之外,其中并无什么隐瞒读者的真正的教诲。它之所以是隐微写作,乃是因为,当我们所拥有的一切都只是真

---

① 要了解迈蒙尼德对这一问题的观点,参阅《〈密西那〉注疏》(*Commentary on the Mishnah*:*Avot*, *introduction*),尤参第八章。

理的风与影时，我们就很难在某一领域内达至确定性。但《迷途指津》并不是一本盖有七封印的著作，而其阐释者也没有理由不可以以某种直接的方式去探讨迈蒙尼德的影响。

迈蒙尼德的难题

我们已经注意到，《迷途指津》并非从一系列假定条件出发，而是始于一个处于两难之中的受过教育的人。在这方面，其开篇与亚里士多德声称“哲学始于好奇”相一致。[①] 好奇（thaumadzein）是困惑（aporein）的别名。困惑使人认识到自己的无知，而认识到自己的无知则会使人成为知识的爱欲者。不幸的是，哲学史表明，这条通向知识的途径被堵上了。因为大思想家们并不一致认可何为第一因、该如何去研究它们。当人们认识到，有可能把论证向着诸重要问题的相对立的各方面推进时，他们便遭遇到了第二个层次的困惑。[②] 比喻地来说，就是理性打上了许多结。

根据亚里士多德的说法，第一哲学是解开这些结、并为思想指明路向的尝试。这一观点的直接后果便是，第一哲学无法证实。因为其前提并不确定，我们无法据此推导出结论。它的作用在于分析这些难题，而非解决这些矛盾。亚里士多德将此类论证总命名为辩证法。在《论题篇》（*Topics*）中，他列举了辩证法论证的三种用途，最后一种与哲学相关：

> 它对于哲学的知识也有用，因为假如有了从两方面探讨问题的能力，我们就容易在每个方面洞察出真理与谬误。此外，对于与每

---

① 亚里士多德，《形而上学》（*Metaphysics*）982b12－20；参见柏拉图，《美诺》（*Meno*）84B；《泰阿泰德》（*Theaetetus*）155D。要想了解对亚里士多德第一哲学之矛盾性质的探讨，可参阅 Joseph Ovens，《亚里士多德形而上学中的存在学说》（*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, *Toronto*: *Political Institute of Mediaeval Studies*, 1963），页 211－9。

② 《论题篇》（*Topics*）145b17－20：“同样，一般认为，相反论断的势均力敌是造成困惑的原因；因为当我们就一个问题的两方面作出了论断时，似乎每一方面都同样有道理，发生困惑就在于我们两方面都想采纳。”【译按】译文采自苗力田主编，《亚里士多德全集》（第一卷），中国人民大学出版社，1997，页 490。

门学科相关的初始原理,它也有用。因为从事物与个别学科的本原出发是不可能对它们言说什么的,既然这些本原是其他一切事物的最初根据,而且,必然要通过关于每个东西的普遍意见来讨论它们。辩证法恰好特别适于这类任务,因为他的本性就是考察,含有通向一切探索方法的本原之路。(《论题篇》101a35 - 101b4)

很明白,并非每个问题都可以用辩证法的方式来解决。如果首要的前提已然就绪,却还要转向广为人们所接受的观点去做探究,那岂不愚蠢?亚里士多德又在《论题篇》(104b1 - 18)中说道,辩证法问题适用于以下诸情势:1. 人们就任意一个方面均无意见;2. 多数人的意见与诸哲人的意见相左;3. 诸哲人与大众的意见相左;4. 各群体内部成员们的意见各各相对;5. 诸种论证相互冲突;6. 主题过于宽泛以至于根本无法给出任何论证(如世界之永恒性问题即属于此类)。

辩证推理的特色在于:1. 难题真实存在;2. 关于问题的两方面论点要么是能够为理性的人们所持有,要么确实为他们所持有(《论题篇》104a - 3 - 5)。其假设前提是,如果我们用一种系统的方式来检视这些论点,对各方进行批评,随之修正我们的观点,这样就可以解开理性本身的结。这并非骑墙,以取悦两伙受众,乃是因为我们确信,伟大思想家所持的论点不可能被完全误解,它们极可能会对问题之解决发生某些影响。①

① 《尼各马科伦理学》(*Nicomachean Ethics*)1098b 27 - 29。亚里士多德作品中,大量讨论到了辩证法的性质与适用范围。部分问题与广泛接受的作为辩证法之起始的意见(endoxa)相关。根据《论题篇》104a7 - 10的说法,辩证法的范围下迄各种基本的观点,上至各种广为人知的和权威性的见解。这种模糊性导致了一个问题:对辩证的阐释是在严格意义上还是在宽松意义上进行,即是用来建立某一科学的最基本的原则呢,还是用来判明在两方面意见中何者可能为真呢?在《形而上学》(*Metaphysics*)1004b22 - 26中,亚里士多德将辩证法与诡辩相比附,并使此二者均与哲学相对立。因为第一哲学并不能证明自己本身的原则,所以我们很容易倾向于认为,亚里士多德的辩证法同样是严格意义上的。如要了解这些问题,可参阅 J. D. G. Evans,《亚里士多德的"辩证"概念》(*Aristotle's Concept of Dialectic*, *Cambridge University Press*, 1977)。关于如何理解"endoxa",参阅 J. M. Le Blond,《亚里士多德的逻辑与方法》(*Logique et Methode Chez Aristotle*, *Paris*: *S. Vrin*, 1939),页 77 - 85。关于对严格意义上的辩证法的要求,可参阅 Terence Irwin,《亚里士多德的第一原理》(*Aristotle's First Principles*, *Oxford*: *Clarendon Press*, 1988),页 37 - 39、174 - 5。

由此，我们会赞同欧文斯(Joseph Owens)的评论：虽然亚里士多德通常被视为独断论者之王和演绎推理的老主顾，这一印象却是极大的误解(氏著《亚里士多德形而上学中的存在学说》，前揭，页214，注13)。在《后分析篇》(*Posterior Analytics*)中被加以探讨的演绎法为完善的知识提出了理想化的观念，但毫无疑问，在这个世界上，亚里士多德是最后一位这样的人，他认为适用于某一领域知识的方法必也适用于所有领域。在《形而上学》中，他首先回顾了他要讨论的问题的历史，考虑了各种重要观点的不同描述，允许自己有回到问题的起点、重新开始讨论的自由，他甚至还提出了第一哲学是否可能的问题。

除早年曾就逻辑问题撰述过一篇短论之外，在迈蒙尼德文集中，再无可以和亚里士多德的《逻辑学》(*Organon*)相对应的著作。另一方面，我们已经注意到，《迷途指津》以一个和亚里士多德所描述的类似的困境(读者为诸声誉卓著的权威之相互矛盾的观点所迷惑)开篇。起初，这一令人困惑的难题似乎显而易见：在雅典与耶路撒冷之间该当如何抉择？但随着写作的进展，这一问题变得愈益复杂。它并非是作为哲学论证的一方与作为启示权威的另一方之间的难题。迈蒙尼德的理性足够判明，在哪些领域里，此类证明不会使人身陷迷途，因而成为可能：

> 因为在所有物事中，那些其确真性通过实证证明而被理解、已被证明者，不会引发争论、遭至否认；只有无知的人才反驳它，而这种反驳即所谓“否认实证证明”。由此，你会发现，有些人否认大地是球形的，否认星体运动轨迹的圆周形式，诸如此类。这些人不在我们的目标范围之内。致人身陷迷途的那些事物大量地见诸于神学，少见于自然知识相关的物事，而在于数学相关的物事中则根本不存在。(《迷途指津》I.31，页66)

对迈蒙尼德而言，可论证的确定的知识之典型范例乃是上帝的存

在及其单一性质(无形体性)。[①] 贯穿《迷途指津》,迈蒙尼德都在申言,他关于此一问题的观点即将被证明、已被证明,或所证明的观点毫无问题与争议(《迷途指津》Ⅰ.51,页113;Ⅰ.55,页129;Ⅰ.56,页130-131;Ⅰ.59,页137;Ⅱ.1,页248)。面临《圣经》中诸多文段暗示上帝有形体的情况,迈蒙尼德坚持说,这些文段不能按字面来阐释,任何坚持字面阐释意义的人与偶像崇拜者毫无二致(《迷途指津》Ⅰ.36,页84)。这让人想到,即使是对那些未受教育的大众而言,上帝的无形体性亦可被启蒙与之。

毫不奇怪,哪些可以通过证明,哪些则不可以如此,这个问题对迈蒙尼德至关重要。在《迷途指津》Ⅰ.32中,迈蒙尼德认为,对这一区别的了解乃是人类完善的一个标志;随后在Ⅰ.72,他又因为穆台凯里姆(Mutakallimun,[译注]伊斯兰教教义学家的专用名称,源自于"凯拉姆"一词)忽视了这一点而对他们提出了批评。所有这一切都是他坚持逻辑乃神学之先决条件的表现之一。[②] 由此,迈蒙尼德一旦逾越出上帝的存在与单一性,则其讨论的模式也随即发生了变化,这就颇有意味了。迈蒙尼德并未为自己的观点提出直接的证据,相反,他审视了各种与之相矛盾的论证(其中有三种论证与创世相关——如果算

---

① 《迷途指津》Ⅱ.24,页327,迈蒙尼德是否否认"可以证明上帝存在"还存有争议。根据Pine的译本,迈蒙尼德持否定态度;但根据Ibn Tibbon的译本,迈蒙尼德没有做出否定。在《迷途指津》Ⅲ.35,页364,迈蒙尼德非常明确地说道,人类可以通过推测得知上帝的存在与单一性。

② 《迷途指津》Ⅰ.34,页75;Ⅰ.55,页129;Ⅲ.51,页619。迈蒙尼德非常谨慎地将直接证据或证明(burhan / mofet)与间接证据或说服(dalil / re'ayah)分开了。比如《迷途指津》Ⅱ.18,页299,迈蒙尼德声称,证明转化成物质事物暗示着潜能向行为的转化,但对说服性的证据来说,行为性的理智却可能只是偶然奏效。对迈蒙尼德的逻辑的最好的讨论,可参阅Arthur Hyman,《迈蒙尼德哲学中的证明性、辩证性及诡辩性论证》(*Demonstrative, Dialectical and Sophistic Argument in the Philosophy of Moses Maimonides*),载Studies in Philosophy and the History of Philosophy 19,Washington,D.C:Catholic University of America Press,1989,页35-51。虽然我大体上同意Hyman的意见,但我反对他对创世的解释,据Human所言,在迈蒙尼德的著作中,存在两类辩证论证:第一种论证中,两个选项都被接受了;第二种论证中,从其他选项中得来的洞见的综合强烈地拒斥了这两个选项。Hyman认为迈蒙尼德对创世的讨论属于第一种论证的范例,在接下来的小节中,我将证明它应该是第二类论证的范例。

上伊壁鸠鲁派[Epicureans]和穆台凯里姆派的论证，则有五种，还有三种论证关涉预言，另有五种关涉神佑）。论及创世问题，他指出，即使是亚里士多德也不会认为可以证明他的观点（《迷途指津》Ⅱ.15，页289－293；Ⅱ.23，页322）。要知晓世界是永恒存在的，抑或是被造的，我们就必须搞清楚适用于尘世的那些程式和原则是否也同样适用于上界。因为我们关于上界的知识极其欠缺，这个问题就永远无法得到确切的答复。在《迷途指津》Ⅰ.71，迈蒙尼德指出，关于世界的永恒性问题，哲学家们已经讨论了三千年之久，还是看不见任何解决的希望。甚至在迈蒙尼德的直接前驱中，萨阿迪亚（Saadia）信奉创世乃无中生有，但伊斯拉（Ibn Ezra）却相信世界乃是从先在的物质中创造出来。

一旦我们委弃世俗的物理学，或背离上帝的存在与一体性，发端于雅典的传统当毫无完整性可言。这样会产生两个后果：其一，较之初看起来的情况，整合物理学（ma'aseh bereshit）和形而上学（ma'aseh merkabah）与《律法书》的工作要复杂得多；如果哲学家们不赞同把尘世的物理学适用于上界，使用物理学来解释《律法书》的行为就令人大为生疑了；其二，当他在《迷途指津》Ⅱ.2中说道，他无意就自然知识撰写一篇论文，也无意为其他人在神圣知识方面的言辞做一个综述时，迈蒙尼德并未自相矛盾（参《〈迷途指津〉的文学特征》，前揭，页43－46）。所有这些文字都表明，对于在其他地方已经证明了的结论，他并无异议。这样也开启了他讨论和估评那些未经证实的理论的可能性。① 即使约瑟夫并未触及过预言传统，在任何情况下，说他有足够的理由身陷迷途，都将安全无虞：权威者如亚里士多德都认为哲学会让人困惑不解哩。

谈及预言，许多人都曾阐释说，迈蒙尼德认为预言认知高于哲学

---

① 见《迷途指津》Ⅱ.24，页322－7，迈蒙尼德在此讨论了星象学作为一门科学的情况，如想更多地了解迈蒙尼德关于星象学的观点，可参阅 Menachem Kellner，《论迈蒙尼德之〈密西那律法书〉和〈迷途指津〉中的星象学和物理学》（*On the Status of Astronomy and Physics in Maimonides' Mishneh Torah and Guide of the Perplexed*），载 British Journal for the History of Science 24（1991），页453－463。

认知。[①] 我赞同施特劳斯后来的观点,他认为,这样的阐释忽视了一个关键点:对迈蒙尼德来说,并无此种特定的宗教认知的东西。[②] 换言之,所有的认知,无论预言的还是哲学的,都源出于人类的理智,并都带有其局限性。据《出埃及记》34:23,连摩西都见不着上帝的面目,而只能将就于较次一级的物事(《迷途指津》I.54,页123-5)。

当然,在某一个方面,预言的确占有更大的优势地位。迈蒙尼德设想,预言乃是预言家心智之理性能力向想象力的流溢。这使得预言家具有了哲学家全部的抽象认知,外加这认知得以产生的梦境和幻象。问题是,想象,这个预言认知得以胜出哲学认知的领域,须得与物质事物相联,且常常是谬误的根源。毕竟,正是因为想象,人们才去信奉一个有形体的上帝。在某些情形下,比如在《迷途指津》中,迈蒙尼德警告其读者,不得仅依赖想象前去解决哲学问题。但不幸的是,人们强烈地倾向于认为物质事物乃是惟一的实在,进而在思索上帝时,强烈地倾向于依凭想象力。这就是预言家们运用视觉想象使他们自己得以被理解的因由。[③] 但预言文学却无法避免导致这样的问题:我们要通过何种程式取得视觉想象,并得出一个形而上学的结论呢?

显而易见,不存在什么简单的程式。就形体性而言,预言家的字面意义与他们真正的意图正好相反。如迈蒙尼德所指出的那样,阐释预言的那些圣贤也要讲寓喻之言,也有赖于视觉想象。比如,要记得迈蒙尼德自己都承认,当他尝试去阐释埃利泽拉比(Rabbi Eliezer)的言辞时,也

---

① 新近的两个例子是:Fox,《解读迈蒙尼德》,前揭,页249;Pines,《人类知识的局限:阿尔法拉比、伊本巴雅和迈蒙尼德如是说》,前揭,页100。

② 施特劳斯,《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页xxxvii。迈蒙尼德认为,预言认知胜于哲学认知,如《迷途指津》II.16,页194。但是,我们要再一次保持注意,预言认知是以寓言的形式表达出来的。

③ 据施特劳斯所言(《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页xxxvii),迈蒙尼德在《迷途指津》II.35(页35-6)谈道:1. 摩西预言是唯一的全部理性的;2. 说到摩西预言的载体《律法书》充满了明喻和暗喻时,迈蒙尼德似乎有些自相矛盾。但我们为何要将此视为自相矛盾呢?即使摩西的意识是理性的,他通过形象性的描述来与其他人交流,这也依然可能。如同迈蒙尼德一再指出的那样,《律法书》用寻常男女的语言讲话。再者,要注意的是,据迈蒙尼德所言(《迷途指津》II.35,页363),并非所有临到摩西的也都要临到其他的以色列人。

不免陷入困惑之境(《迷途指津》Ⅱ.26,页36)。我认为,迈蒙尼德脑中真正的难题并非源于存活于传统之间,而是因为存活于传统之中,而所有这些传统又都加重了人类理解的局限性。因此,问题与其说源自于雅典与耶路撒冷之争,还不如说源自他们所言说之主体的思辨性质。

迈蒙尼德论创世

论及创世问题,众所周知,《创世记》的头两行意义就极其模糊。“创造”(Bara,to create)这个动词仅用于上帝,问题是,神的创造与人的创造是否存在什么相似之处呢?语词“混沌”(tohu vavohu,unformed and void)在语法上甚无限制,其意义因而存在多种阐释的可能。甚至对第一句话的解析也存有争议:虽然它通常被译作“起初,上帝创造……(In beginning, God created……)”,但根据某种源自于拉什(Rashi)的传统观点,其本意是指:“当上帝创造……的时候(When God was creating……)”。由于哲学的传统对此并未达成一致意见,迈蒙尼德别无选择,只好放弃对它的证明,辩证地向下行文。

迈蒙尼德归之于摩西的那套理论断言,上帝以意志的自由行动(free act of will)从无中(ex nihilo)创造出世界来。其优点在于:其一,通过使上帝成为世界惟一的因由,避免牵涉进二元论,这种二元论指向两种原因,即上帝与外在的物质形式;其二,通过承认自由意志,确认了律法的根基(《迷途指津》Ⅱ.25,页328-9)。归之于柏拉图的那套理论声称,上帝并未以无形的物质创世。其优点在于:其一,它避免了如何能以非物质的源材料(source)创造出物质的世界这种论争;其二,它也承认了自由意志并确认了律法的基础。归之于亚里士多德的那种理论声称,世界由一个必要且不变的源极向外流溢(emanation)而成其为存在,其优点有三:一,它确认时间是一种附着于运动的偶性;二,它保留了我们对因与果的通常的理解;三,它确认世界向后的永恒(external a part post,或译为“无终止的永恒”)。而且,亚里士多德的理论还引起了一个重要的问题:如果创世牵涉到新异之物(novelty)——在时间中的第一次,上帝如何能发起这一新的行动呢?一个

完善的存在若是纯粹的实在性(a perfect being who is pure actuality),如何能将潜能发展为行动?

甚至于凯拉姆派(Kalam)的理论在某种意义上也引致这种问题。虽然凯拉姆派的理论通过将自然中的全部规律性归之于上帝的意志,拒绝了通常的因果理解。这种理论指出,存在诸如行星轨道之类的天体现象,而这些现象无法用任何已知的因果理论来解释(迈蒙尼德对这个问题的讨论见《迷途指津》II. 19、20,页24)。但它也引起了重要的疑问:我们为什么要设想出适用于上帝意志的行动与潜能的范畴呢?一事物从潜能发展出行动,通常而言,乃是对外在原因的回应。但上帝的意志完全独立,因此,如果它要发起一项新行动,这行动就只应是对自身的反应。简言之,没有任何理由可以解释间歇性行动与神性完满之间的矛盾。

如上所示,创世问题转到适用于尘世的范畴能否同样适用于天国的问题上去了。亚里士多德声称,由于物质与形式、行动与能力乃是一切科学理解的基础,我们无可选择,只能将其适用于天体现象,并最终适用于上帝。而另一方面的意见也表示,这样的思考放诞无礼,因为这些范畴适用于尘世,也就必然适用于上天。迈蒙尼德提出了一个与此类似的关于时间的问题:我们为何要假定,用来解释当前世界的原则也可以用来解释其起源呢?[①] 这些问题都不可能得到一个确切的答案。因此,迈蒙尼德所能做的就是指出,把尘世间的范畴适用于天上的世界(the sublunary realm)将导致一系列成问题的假定。另一方面,他也诚恳地承认,一个成问题的设想有可能为真,因此,亚里士多德仍然有机会正确无误。迈蒙尼德这样说:

> 或许另有人可以找到一个我所不知道但他却一目了然的真理,并藉此提出别的证明。我酷爱追求真理,正由于此,我才公然承认自己在这些问题上的困惑不解;我没有听说,也不知道业已证明了的有关这些问题的理论。(《迷途指津》II.24,页327)

---

① 《迷途指津》II.17,页297-8:"关键问题是,如我们所提及的,一存在的完满和完善状态并不能说明它在未取得完满时的状态。"

这段话很重要,因为它表明,《迷途指津》的作者本身并非不承认迷途(他在《迷途指津》Ⅱ.24,页326也承认了这一点。另参Ⅱ.16,页330)。

当然,大量的文献论及迈蒙尼德关于创世的观点,篇幅所限,我无法一一讨论。但无论您钟情于哪一种解释,您都无法否认这一点:迈蒙尼德的方法极其灵活。在列出几种主要的观点之后,他对从星象学到《圣经》批判学、从物理学到心理学、从对可观测到的事实的分析到对不可观测到的事实的玄思等各个方面一一做了探究。同亚里士多德一样,他甚至让自己无拘无束,从头来思考创世问题。

那么,迈蒙尼德的观点如何呢?我同意福克斯(Marvin Fox)的说法:这三种观点中任何一个都不是迈蒙尼德的观点,他的观点乃基于这三者之洞见组合而成(氏著《解读迈蒙尼德》,前揭,页293)。亚里士多德主义关于尘世世界(sublunary realm)和向后的永恒方面没有错误。在他们所言的没有什么可以阻止我们去思考上帝之意志方面,穆台凯里姆关于神意(divine volition)的观点也可能正确。在最后的分析中,成为最好的选择的观点确认:上帝以自由的意志行动从虚无中创世,但世界将会以其目前的形式继续存在下去。迈蒙尼德说,他不能接受柏拉图的理论,但他也认为,该理论可以被允许,因为它将自由意志归之于上帝。[①]

① 《迷途指津》Ⅱ.13,页283-28,迈蒙尼德说,他不能接受柏拉图的观点,但在Ⅱ.25,页328-9,他又允许人们持有这个观点。据 Herbert Davidson,《迈蒙尼德关于创世的隐秘立场》(*Maimonides' Secret Position on Creation*),收于 I. Twersky 编,《中世纪犹太史和犹太文学研究》(*Studies in Medieval Jewish History and Literature*, *Harvard University Press*, 1979),页16-40,对迈蒙尼德的隐秘读解更加倾向于柏拉图而非亚里士多德阐释。对这种反对意见的回应是:从根本上讲,柏拉图式的阐释与隐秘教诲毫无关系,见 Norbert Samuelson,《迈蒙尼德关于创世的教义》(*Maimonides' Doctrine of Creation*),载 Harvard Theological Review 84(1991),页249-71,Samuelson 在该文中对 Kaplan、Harvey、Davidson 和 Fox 等人新近的著作提出了极妙的批评。简而言之,其观点就是,迈蒙尼德之采用柏拉图关于创世的阐释并非出于理性的要求,而在于对《圣经》文本的最表面的解读。作为对此反对意见的回应,有以下几种理由:其一,通常来说,迈蒙尼德反对文字表面的阐释;其二,《创世记》的文字如此之晦涩,"文字表面"的阐释全无可能;其三,迈蒙尼德警告过读者,不要试图依赖想象来解决这个问题。最后,由于质料和形式包含性属(雄性和雌性),柏拉图式的阐释在创造世界和在这个世界之上创造生物之间预设了一种类比关系。这与迈蒙尼德之否定神学的整体基调不合。

如此解释起来,其对创世的处理就是如同亚里士多德所描述的那样一种典型的辩证推理了。我承认,我们并不容易寻到他论证的思路,也很难用现代的标准来加以判断,而其术语也并不那么精确。[①] 但鉴于他所讨论的问题之大、《圣经》文本之晦涩、诸哲学家之意见纷纭、科学证据之少,我们就必须追问,是否会存在更好的方法。

举例而言,假设《塔木德》规定不得公开讨论创世(ma'aseh be-reshit),假设迈蒙尼德可以保证,只有那些最练达的读者方可接触他的著作,那么,他对这个问题的讨论可能会有异于此?我认为不会这样。即使他的行文拖沓犹豫,对待论题的视觉多样,但它依然是迈蒙尼德能给予我们的最清楚的讨论。他所虑及的论证并不明智,它们都无法彻底说服我们。尽管施特劳斯的许多追随者都认为,迈蒙尼德隐晦地赞同亚里士多德的观点,戴维森(Herbert Davidson)所言依然无误。他认为,我们可以想象,哲学家为他所持的观点摆出一些障碍,以耍弄那些毫无防范心的读者,但我们很难想象,有人会为此而花费时间去构造各种新的和有趣的论证(氏著《迈蒙尼德关于创世的隐秘立场》,前揭,页 36)。实际上,迈蒙尼德的亚里士多德式观点是一种彻底而完备的批评——很难是我们所期望的那种试图将自己的情感倾向隐藏于暗示、线索和矛盾之后的人的观点。因此,我认为,迈蒙尼德关于创世的观点明明确确就是他所讲的:转向有利于一个主动创造性的上帝(the scales have been tipped in favor of a creating God),但问题还远未结束。

---

① 对迈蒙尼德术语之不精确的讨论,见 Sarah Klein - Braslavy,《迈蒙尼德对动词"创造"和创世问题的解释》(*Maimonides' Interpretation of the Verb Bara and the Problem of the Creation of the World*),载(Heb.) Da'at 16 (1986),页 19 - 55。Klein - Braslavy 将迈蒙尼德语言的不严谨阐释为一种怀疑论悬置(epoche)的证据。较传统的解读,见 Harry Wolfson,《无中生有在教父、阿拉伯、希伯来和托马斯哲学中的意义》(*The Meaning of Ex Nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy and St. Thomas*),载 I. Twersky 和 G. H. Williams 编,《哲学与宗教史研究》(*Studies in the History of Philosophy and Religion, Cambridge, Mass: Harvard University Press*, 1973),页 201 - 221。Samuelson 的《迈蒙尼德关于创世的教义》再次提供了对手头诸观点的有益审视。

人类知识及其界限

对创世的讨论是整体地理解迈蒙尼德之哲学观念的范型(paradigm)。就如何解决智识的冲突这个问题来说,他的策略是,既不向着雅典,也不投靠耶路撒冷,而是从一切可得的资源中汲取洞见,在此基础上逐一地去探究各个议题。因此,古特曼(Julius Guttemann)的说法很正确。他说,对迈蒙尼德而言,神圣的知识(divine science)不可能有一套严格的公式化表述。① 代之以整一的理论(它可以精确而详细地描述其目标对象)的乃是一系列洞见,用迈蒙尼德的话来说,它们以一套松散的语词表现出来,将我们的心智导向(point)正确的方向(《迷途指津》I.57,前揭,页132-3)。"导向"这一提法使我们想到《王制》,苏格拉底称,教育的目的不是把视力注入到瞎子的眼睛里去,而是让灵魂从变化的世界导向实在的世界([译注]见郭斌和、张竹明译《理想国》,商务印书馆2003年版,页277)。

"导向"这一提法意义重大,其原因还在于,《塔木德》教义虽然禁止公开讨论《律法书》的秘密,但的确允许人将章节的标题(chapter headings)展示给有自学能力的男女学生。迈蒙尼德说,任何人都不应该期盼他的作法会超过律法所允许的范围(《迷途指津》I绪言,前揭,页15),这并不奇怪。问题是,"章节的标题"意味着什么?施特劳斯似乎是字面地来理解它,积虑于迈蒙尼德各篇章之开首的字词,以期发现隐秘的线索。但鉴于迈蒙尼德几次三番警告字面阐释之有害无益,采取这种方法并无理由。事实上,"章节的标题"或可能仅仅表明,他的表述无法解决每一个问题、抑或无法为每一种理论提供一套完整说明。如他在绪言中所说的那样,"一个理智的人不宜对我提出这样的要求或希望,即当我们介入一个主题时,就会把它揭示得一清二楚;或者说,在解释某个比喻的意义时,我们会一览无余地穷尽这个

① Julius Guttmann,《犹太教哲学》(*Philosophies of Judaism*),D. W. Silverman 译,New York:Holt,Rinehart & Winston,1973,页177。

比喻所包含的意思"(《迷途指津》,前揭,页6)。简言之,迈蒙尼德假定,他的读者会补充进许多细节,会自己去追索某种观点所预示的东西。这与写作一本七封印的著作相去甚远。

那么,我们应该如何解释迈蒙尼德之称其目的就是为了搞清楚一闪而逝的真理呢?尽管也可能将其读解为深度的隐微术,却绝无什么说服力。我们不必将迈蒙尼德想象成一个扑克牌玩家——他每次发出一张牌,希望观众们不停地去捉摸下一张是什么。在《迷途指津》第三篇的绪言中,他重复了《塔木德》不得公开宣讲的禁令,却又说,如果不去写下那些他认为对其他人而言明明白白的东西,那岂不是卑劣的懦夫(cowardly)(《迷途指津》Ⅲ绪言,前揭,页416)?他接着说道,他对这些问题的解释并非得自神启,而是通过猜测与推断得来的。因此,任何认真检视《迷途指津》的人就可以知晓迈蒙尼德所知晓的一切。

这段话表述出的理智的谨慎与《迷途指津》Ⅰ绪言所展露出来的观感颇为一致,在那里,迈蒙尼德称,理智的人不宜希望《迷途指津》可以解决所有的难题、对每个论题都可以给出详尽无余的解释。原因在于,这些问题的真理从未为任何人所完全把握(《迷途指津》Ⅰ绪言,前揭,页7)。我认为他这样讲意味着,即使是那些少有的具有灵感的睿智之士,除了依靠猜测与推断之外,他们也别无选择。如他在另外一些地方所论及的那样,世俗的物事如一重坚实的幕,它裹缠着我们,妨碍我们去理解真相(《迷途指津》Ⅲ.9,前揭,页436-7)。我们能看到的最好的乃是间或出现的闪光。因此,我认为,真理之所以一闪即逝,其原因在于,一旦我们察觉到论题难以索解,我们就会明白,只有傻瓜才会声称要提出多个方面的见识。用柏拉图的话来说,我们或许可以瞥见几眼太阳,但最终,我们却永不能彻底地离开洞穴。

至关重要的问题既不是《塔木德》的一条禁令,也不是要避免非大众化的观念误入人手的要求,问题是人类知识在何时达到其界限。如迈蒙尼德指出的那样,他之关于人类知识界限的观点与遵守犹太律法的要求无关,他认为,人类知识的界限是任何哲学家都应该掌握的东西(《迷途指津》Ⅰ.31,页67)。但这里出现了一个问题,宗教并非一时的希求,它要求对一种生活方式的完全承诺。如果迈蒙尼德可以证

明,犹太教的全部内容都建立在可靠的逻辑基础之上,他就没有什么要掩藏的了,因为没有被赋予灵感的大众会去赞美他对传统的支持,而少数具有灵感的人则会折服于他有力的论证。然而,我已经指出,他传达出来的讯息要清醒得多,在他那里,在上帝之存在和统一性之外,犹太教只有很少一部分内容建立在确实的基础和永恒的意志之上(ever will)。根据迈蒙尼德的看法,为了标举律法的建立,对创世的信仰颇有必要。但经过十二个章节煞费苦心的分析之后,他至多可以讲,如此这般极有可能。智识者们可能会对此欢呼雀跃,如同阿奎那,他们指出,如果创世是可能的,人们就可以相信它,而不用去怪罪理性——但大多数人不可能如此乐观自信。如果你不能确切地知道立法的真实性,却又为何要竭尽全力地顺从于它呢?

迈蒙尼德使不具灵感的大多数人免于触及那些不定之论的方法非常简单:《迷途指津》篇幅甚巨,行文拖沓,令人气馁,且又以多个学科的专业训练为索解的前提,因而对大众的趣味并无任何迁就之处。他声称即便是初学者阅读此书,也会有所收获,所指的可能是讨论上帝无形体性的那部分章节((《迷途指津》I 绪言,前揭,页 15)。但他也声称,如果有人在《迷途指津》中找不到任何有益的东西,就应当视其并未著成。作为一个曾讲授过《迷途指津》的人来说,我可以保证说,许多读者都已将此牢记于心。

总而言之,普通的隐微术已足够保证使那些未受训练的读者免予触及迈蒙尼德有关诸高深问题的观点。提请注意的是,只有在上帝无形体性问题最后讨论完毕,在对亚里士多德和凯拉姆的详细批判之后,对创世、预言和神佑的讨论才得以开始。事实上,即便是对一个高妙的读者,如无极大的忍耐心,也很难研读完《迷途指津》全书。所以,并无理由认为迈蒙尼德打破了《塔木德》关于公开宣讲的禁令,即使他确实如此,他也已经谨慎地布置了另外一层辩护:他所写作的这些问题如此重要,以至于他决定要通过著述行非常之事。[①] 在是否要形诸

---

① 《迷途指津》I 绪言,页 16。在例外情形下,犹太律法允许人们绕过他的诸多戒律。有关这个问题,可参阅 M. Berakhot 前揭书结尾。

笔墨这个普遍问题上,迈蒙尼德介入到了公共意见的纷争之中,并在他认为宗教权威于知识问题上犯了错误之后,主动而乐意地对宗教权威提出了挑战,对此我们已然清楚。但如果在迈蒙尼德的著文生涯中,迫害问题是一个现实的因素,他就不会表现出这些迹象来。因此,我们必须追问,他为什么需要一种更加深层次的隐微术呢?这种隐微术的目标是什么?为什么非此不能有更好的方式达到这个目标?

在我看来,这样做不仅毫无用处,其文学的整一性还因之大打折扣。毕竟,正是施特劳斯叫我们注意这个事实:《迷途指津》是一部以写给学生的信件为形式的文学作品。虽然文本中说约瑟夫品行端正,遵纪守法,物理学知识丰富,但却从未暗示说他是个天才,被赋予了预言的能力。相反,他还因为陷入迷途,来向迈蒙尼德请教。因而,我们必须追问,什么样的著作才能清除他的困惑,才能使他回到正确的轨道。我们可以想象一部要求甚高的著作,它要求我们密切注意每一个词和每一个论证的转折,但如果这本书远远超过了这一程度,其真理被掩盖得如此之深,以至于很难说作者所试图达到的哲学目标为何,则它就很难解除约瑟夫的困惑,因为它只不过是用一系列难题替换了另外一系列难题而已。

事实上,施特劳斯对深度隐微术之辩护的展开与从《迷途指津》发现的所有东西并无关系。迈蒙尼德说,他想要解除约瑟夫的困惑,以表明一个遵纪守法的犹太人如何可以既遵循戒律,又不抛弃他(她)的智识。但如果没有可能的解决办法呢?如果信仰和理性之间的二元对立无法调和,则施特劳斯因此说犹太教和哲学无法调和正确么?施特劳斯自己对消融对立观点之尝试的狐疑态度众所周知。在《自然权利与历史》一段著名的文字中,施特劳斯声称:“在每一次调和的努力中,在每一次无论多么深刻的综合中,虽然隐晦曲折的程度不同,但每一次这相对立的两者中总有一个要为了另一个被牺牲掉”。[1]

如果这个观点正确,或者更重要的是,如果迈蒙尼德认为如此,

---

① 施特劳斯,《自然权利与历史》(*Natural Right and History*, *University of Chicago Press*, 1953),页 74。【译按】译文从该书中译本,彭刚译,三联书店 2003 年版,页 76。

《迷途指津》就应该是最深刻意义上的隐秘术。但这与迈蒙尼德所说的相反，迈蒙尼德说，他写作这本书的目的是想要去劝服约瑟夫，因为当其时，约瑟夫面临着两种非此即彼的选择：一是立基于神启的律法系统；一是立基于理性探索的哲学传统。如果问题是如何使得那些不具灵感的大多数人惧怕上帝并遵循律法，犹太教就是唯一合理的选择。如果问题是如何阐明有关上帝最具说服力的论证，则哲学就是唯一合理的选择。一个是完全实用性的，另一个则完全是理论性的；一个建立在高贵的谎言之中，另一个则建立在具有危险性的真相之上。如果这两者之间的选择是最终的选择，那么，在《迷途指津》中，所有那些声称——即声称犹太教不仅不与哲学相抵牾，而且它还需要哲学的文字——必然就是声东击西，以图使那些不具灵感大多数对他们所不能理解的东西保持遵守。[①]

不幸的是，那些不具灵感的大多数并非唯一的问题所在。如果具有灵感的那部分少数人想要一套理论来统一道德与智识的美德呢？如果他们认为犹太教对上帝与创世的理解要好于其他的意见呢？如果施特劳斯没错，他们也将被遮蔽在黑暗之中，除非有人提醒我们注意到这一事实，即迈蒙尼德之建立统一的理论的试图不过是一个计谋。因此，迈蒙尼德的隐微术就应该非常机智，以骗过除一小帮追随者之外的所有人。

---

① 见《迷途指津》Ⅰ.34（页75）、Ⅱ.11（页276）、Ⅲ.51等。如果想了解更多的对施特劳斯分离开作为哲学家的迈蒙尼德和作为《塔木德》阐释者的迈蒙尼德之想法的批评，参见David Hartman，《迈蒙尼德：〈律法书〉和哲学的邀请》（*Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, *Philadelphia*: *Jewish Publication Society of America*, 1976）。还可参见Joseph Buijs，《迈蒙尼德之〈迷途指津〉的哲学特征：对施特劳斯之阐释的批评》（*The Philosophical Character of Maimonides's Guide*: *A Critique of Strauss' Interpretation*），收入Maimonides，页50－70。关于"Parable of the Palace"中哲学与犹太教的契合性，见Menachem kellner，《迈蒙尼德论人的完善》（*Maimonides on Human Perfection*, *Atlanta*: *Scholars Press*, 1990），该书第六章注意到，哲学的理解必须与《塔木德》的训练相配合，而非取而代之。如果想要了解赞成雅典与耶路撒冷之二分的观点，可参阅Raymond L. Weiss，《迈蒙尼德的伦理学》（*Maimonides' Ethics*, *University of Chicago Press*, 1991）和Kenneth Green，《犹太人和哲学家：施特劳斯犹太思想中向迈蒙尼德的返回》（*Jew and Philosopher*: *The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, *Albany*, *N. Y.* : *SUNY Press*, 1993），尤其该书第三章。

因此,很清楚,施特劳斯将深度隐微术归于迈蒙尼德的主要动机在于他自己对耶路撒冷与雅典的信念。他将这个信念毫不犹豫地归结到迈蒙尼德身上:"富于哲学能力的犹太人哈列维(Halevi)和迈蒙尼德一致认为,做一个犹太人与做一个哲学家相互排斥"(《迫害与写作的艺术》,前揭,页19)。"他(迈蒙尼德)显然认为,哲学家的圈子与律法的信徒群体判然有别,此两个群体相互排斥"(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页43)。论及信仰和理性之"综合"的不可能性时,施特劳斯当然是对的;但综合并非克服对立的唯一方案。无论是哲学还是犹太信仰,它们都无法用单一的声音讲话。在迈蒙尼德看来,它们两者都需要对关于上帝和人类理性的现有意见进行批评性的审视。一旦我们开始这步工作,"哪一方正确?"这个全局性的问题就让位于那些限定性的问题了,比如,"哪些论证需要重新证明?""哪些识见需要再行阐明?"

迈蒙尼德可以是一个犹太人和一个哲人,这并不是因为他实现了一个大综合,而是因为他把一个传统下的东西放入到了另外一个传统之中,沐入另一个传统的光亮。在这种方式中,如他发现的那样,他并没有真正地离开任何一个传统。如果《密西拿》贤者为迈蒙尼德的创世描述所迷惑,亚里士多德知晓他自己弄出来这么一个严苛的决定论,定然会大吃一惊。但声称伟大的思想家通过追问新的问题和践行新的思考方式,从而延展了传统的边限,这丝毫不令人惊骇。所以,即使古典时代的犹太教和古典时代的哲学无法相容,我们也毫无理由去认为,迈蒙尼德会被这种二元对立所难住,无法克服这个问题。据迈蒙尼德,人类的完善是不仅在实践层面上、也是在理论层面上明晓,什么是可以证明的,什么又是不可以证明的(《迷途指津》Ⅲ.54,前揭,页637-8)。

迈蒙尼德对四个已进入乐园(Paradise)的拉比的故事作为寓言非常感兴趣(《迷途指津》Ⅰ.32,页68-9)。根据这个故事,他们其中一个死了,一个发了疯,一个成了叛教者,只有阿喀巴(Akiba)平静而入,平安而出。虽然这个故事可以轻易地与隐微术联系起来,但这却不是迈蒙尼德选择的解读方法。在他那里,这个故事讲的是当人们直接触

及物理学和形而上学之后所发生的事情。迈蒙尼德强调的是四个拉比进入乐园,其中只有一个知道自己的局限并保持在这个范围之外,他并没有强调阿喀巴带着那仅用隐晦的方式泄漏出来的秘密离开了乐园。跟这个寓言相一致,《迷途指津》的要点并不是要去隐藏业已详细阐明但却潜伏着危险的教义,而是要对任何一种关于上帝和世界起源的教条提出批评。藉此,通过指出什么可以算作知识,什么不过是充分的推测,约瑟夫的困惑也就被消除了。

迈蒙尼德论社会层面上的自由意志①

乐纳(Berel Dov Lerner) 著
彭磊 译

迈蒙尼德关于人类的形而上自由的隐秘观点,尽管一直存在一些争议,②但无疑他公开的立场是坚定支持自由意志的学说,或者属于哲学界所说的自由主义(万万不可与同名的政治学说混在一起!)。索可尔(Moshe Sokol)指出,迈蒙尼德意在驳斥"否认意志自由的四种不同的理据:星象宿命说(astrological fatalism)、凯拉姆学说(kalam)(中世纪伊斯兰神学的一个流派)以及神圣意志和因果性的其他概念、心理决定论、神圣预知说(divine foreknowledge)"。③ 这些理据确实是人类自由仅有的障碍,迈蒙尼德清楚地把它们说成是对自由主义发起一场攻击的可能根基。迈蒙尼德攻击心理决定论,但他并未提及社会决定

---

① 译自《解释》(*Interpretation*: A Journal of Political Philosophy, Spring, 2005, Vol. 32, Issue. 2)。

② Shlomo Pines,《研究阿尔巴伽狄的诗学与形而上学》(*Studies in Abul Barakat al-Baghadi's Poetics and Metaphysics*),载 Scripta Hierosolymitana 6:195-198, 1960; Alexander Altmann,《思想家们的宗教:萨阿迪亚、巴雅与迈蒙尼德的自由意志和命定论》(*The Religion of the Thinkers: Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides*),收入 S. D. Goiterin 编,《虔敬时代的宗教》(*Religion in a Religious Age*), Cambridge, 1974。

③ Moshe Sokol,《迈蒙尼德论意志自由和道德责任》(*Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility*),见 Harvard Theological Review 91, 1998, 页 27。

论。在《八章集》(*Shemonah Perakim*)一书的最后一章,迈蒙尼德的讨论涉及到了先天的心理倾向以及由不断重复的有意行为造成的“第二天性”,而没有涉及社会因素的作用。然而,《密西拿律法书》(*Mishneh Torah*)清楚地表明,迈蒙尼德同样认为社会压力对自主行为构成了一种实实在在的挑战:

> 一个人在观点和行为上受到其邻人和交往圈子的影响,并且遵守其公民群体的习俗,这是自然的。(《申命记》6:1)[①]

尽管迈蒙尼德从未纠缠于社会因素对于人类自由的哲学意义,但我相信,对于解决《密西拿律法书》中的一个有趣的谜题——这一谜题汇聚了圣经经学、形而上学和社会科学哲学中的论题——,它发挥着关键性的作用。我对这一问题的解释开始于迈蒙尼德《密西拿律法书》中“悔罪之法”(Hilkhot Teshuva)中的第五章,迈蒙尼德在这里进行了一个调和人类自由与神圣预知的粗略论证:

> 对于这一问题的解决,要明白“其衡量尺度长于大地,宽于大海”(《约伯记》11:19),并且许多具有至高至上性的重要法则都与此相关。不过,你们只需要知道和理解我将要说的话。在《律法书》中的《关乎根本原理的律法》(*Laws Relating to the Fundamental Principles*)的第二章中,我们已经解释说,除祂之外,上帝并不知道一种外在于祂的知识,就像人类的知识和自我是各自独立的实体一样,愿祂的尊名蒙福啊,祂的知识是一。(Teshuva 5:5。[译注]原文中凡指称“上帝”的词均用大写“He”,故一律译成“祂”。)

迈蒙尼德论证的核心之处似乎是,神的预知并不干预人的自由,

---

① 迈蒙尼德,《密西拿律法书:知识之书》(*Mishneh Torah: The Book of Knowledge*),收于 Moses Hyamson 编译,《耶路撒冷》(*Jerusalem*),1962。

因为神圣预知与人的知识不同。很明显,迈蒙尼德是在说,如果一个人将来的决定确实被另一个人了然于胸,这将会对前者的自由造成问题。但是,因为上帝并非人类,而且祂的知识也不同于人类所具有的知识,所以祂对人类决定的预知并不会妨碍人的自由(是人的预知的什么内容妨碍到自由主义,我稍后会回到这一问题)。迈蒙尼德在下一章(Teshuva 6)致力于疏解似乎与自由主义的学说相矛盾的经文。其中就有《申命记》的31:16节:

> 耶和华对摩西说:你快要和你列祖同睡。这百姓随后将会随从他们中间的外邦神,随从在他们所要去的地上的外邦神而误入歧途;他们将会离弃我,违背我与他们所立的约。①

《申命记》似乎是说,以色列的儿女们命定是要犯罪的。这如何与他们的人的自由相一致呢?迈蒙尼德解释说:

> 经上还写着,"这百姓随后将会随从他们中间的外邦神,随从那地的外邦神而误入歧途"(《申命记》31:16)。祂没有命令说以色列人不应该拜偶像,那祂为什么要惩罚他们呢?[答案是]祂并没有就任何特定的个人下令说他就是那个要误入歧途的人。对于那些误入歧途并且拜偶像的人们,如果有谁曾不想拜偶像,那他就无需这么做。造物主只是依照世道(the way of the world)指示摩西,正如有人会说,"这百姓中间将会有义人和恶人"。考虑到这种情况,一个恶人就没有道理说,他是受命成为一个恶人,因为全能的上帝告知摩西说,在以色列百姓中间会有恶人,就如经文,"因乎这地上的穷人永无断绝"(《申命记》15:11)[并不意味着任何特定的个人都注定要贫穷]。(Teshuva 6:5)

---

① 【译按】试与和合本译文相比较:"耶和华又对摩西说:你必和你列祖同睡。这百姓要起来,在他们所要去的地上,在那地的人中,随从外邦神行邪淫离弃我,违背我与他们所立的约。"

迈蒙尼德对《申命记》31:16节的辩解基于他的这一区分:知道一个特定的人会如何行动,并不同于知道我们或许会称之为“一个既定社会里的未来行为的统计分布”。他对这句经文的解读如同我们解读经济预测:明年某个国家的失业率将会达到百分之十。经济学家不会声称他能够提供一份那些将会失业的人的名单,他只是就多少人将会失业提供了一个大致的线索。同样,《申命记》不是在告诉我们,任何特定的人都会拜偶像,而毋宁是说,在以色列人中间确实会有这样的罪人。

迈蒙尼德将《申命记》31:16节与“这百姓中间将会有义人和恶人”这一预言加以对比,这有点让人迷惑。《申命记》并不是在谈论发生在每个人类群体里面的那种对共有规范的背离。“这百姓随后将会误入歧途”,这一预言暗示了一种叛逆上帝的全社会现象。简而言之,我们或许能把《申命记》理解成是在说大多数以色列人都会卷入偶像崇拜。按吉尔伯特的说法,我们或许可以将它称为对集体行为的一个“简单的总结性陈述”(simple summative account)。假定迈蒙尼德接受这一点(在这篇文章中,我把迈蒙尼德的圣经注疏视为不纯粹是辩护性的,视为一种解释经文的严肃尝试,它某种意义上探讨了显见含义和文脉的问题),那就可以这样表达他对经文的理解:尽管超过百分之五十的以色列人会崇拜外邦神,但是,没有哪个具体的个人是被迫如此的。此外,这一状况反映了“世道”,也就是说,以色列人普遍崇拜偶像的历史现象是事情的一种自然的和命定的(predictable)状态。人的行为在群体的、社会的层面上是命定的,迈蒙尼德似乎并未纠缠于这一看法。

迈蒙尼德对《申命记》31:16节的问题的解答生发了(至少)两个问题:第一,是《申命记》31:16句中的什么内容值得专门疏解?(我在这儿不是要尝试迈蒙尼德在 *Teshuva* 的同一节中对《创世记》15:13的相似阐释。)为什么不径直假定它题涉 *Teshuva*(5)中调和自由主义和神圣预知的粗略论证?第二,迈蒙尼德是怎样在社会层面上使个人自由与命定论相一致的?为了回答这两个问题,我们必须考察《申命记》31:16所出现的相近的文脉。

上帝知道,以色列人在摩西迫近的大限之后将会犯罪,祂让摩西教给以色列人一篇颂歌(《申命记》32:1-43),这篇颂歌将来会帮助

他们理解他们自己充满救赎和流放的历史之意义:

> 耶和华对摩西说:你就快要和你列祖同睡。这百姓随后将会随从他们中间的外邦神,随从在他们所要去的地上的外邦神而误入歧途;他们将会离弃我,违背我与他们所立的约。当我带他们进入我向他们列祖起誓所应许的流奶与蜜之地;他们吃得饱足,身体发胖,转向别神侍奉他们,蔑弃我并且毁了我的约,于是许多邪恶灾难临到他们——这歌就必在他们面前作见证,因乎它在他们后裔的口中从未失传。因为在我带他们进入我所起誓应许之地前,甚至他们现在所打算的我都知道了。(《申命记》31:16-21)

稍后,摩西向利未人训话说:

> 我知道你们是悖逆的,是硬着颈项的:我此时还活着与你们同在,你们尚且悖逆耶和华;何况我死后呢!你们支派的众长老和你们的官长都聚齐到我这里,我好将这些话说与他们听,并呼天唤地见证他们的不是。因为我知道,你们在我死后就会行事败坏,偏离我所吩咐你们的道路,日后必有祸患临到你们,因为你们行耶和华眼中的恶,以你们的所作所为惹祂发怒。(《申命记》31:27-29)

摩西的训话给予了《申命记》31:16中的预言一个相当奇异的视角。上帝预定了以色列人信仰的失败,这一点对自由主义的学说已经够棘手了。然而,摩西在此处作为一个人来发言,并且以自己的名义预言了以色列人转向偶像崇拜!作为迈蒙尼德伟大的批评者,大卫拉比(Abraham ben David of Posquieres,约1125-1198)[①]在他对Teshuva

---

① 【译按】法国南部普罗旺斯的《塔木德》经师,居住在Posquieres,曾著书专门批驳迈蒙尼德的《密西拿律法书》。

6:5 节的注解中指出,摩西能够通过自己的头脑作出这一预言。对于迈蒙尼德为什么必须就《申命记》31:16 进行专门疏解,这一问题现在清楚了。他调和神圣预知和人的自由的一般性论证取决于对神圣知识和人的知识的严格区分。《申命记》31:16 节揭示了:人类也可以直接获得预知,比如摩西。

摩西的训话也许还会帮助我们理解,是人的预知中的什么内容会影响到人的自由。摩西并没有气急败坏地宣称,以色列人将会犯罪。相反,他对自己如何知道这将会发生进行了解释。他的解释采用了一种表达确切的社会学预言的形式:"我知道你们是悖逆的,是硬着颈项的:我此时还活着与你们同在,你们尚且悖逆耶和华;何况我死后呢!"(申命记 31:27)用现代的说法,摩西在以色列人中观察到一种叛逆上帝的趋向,这一趋向如此强劲以至于它甚至在一个强大的制衡因素——摩西的领袖地位——面前猖獗起来。在这一制衡因素被除掉之后(即在摩西死后),这一潜在的偶像崇拜的趋向无疑会继续主宰以色列人民的行为。

摩西似乎恰好进行了那种被迈蒙尼德视为对自由主义学说的威胁的心理预言。我认为,摩西的预言突出了人的预知应用于人的未来行为时问题诸多的一面。借用迈蒙尼德的表述,摩西关于未来的知识是"外在于他的"。这种知识基于对过去和对依然会主宰事情未来走势的当前趋向的观察。从高楼顶层扔下的鸡蛋,我们怎么知道它待会儿就会摔溅在人行道上?我们过去见过鸡蛋摔下,我们还假定,过去鸡蛋溅下的同一个确定性的过程和趋向在当前情况下仍然有效。假如其中没有确定性的过程,我们就无法预测这一鸡蛋的结局。同样,我们也只能在这个意义上预言人未来的行为:这样的行为是由我们所依靠的确定性过程造成的,确定性过程与人的自由是不相容的。由于神圣预知并不取决于经验上所发现的确定性过程的出现,它并不暗示了人的自由的欠缺(至少就现在所讨论的理由来说是如此)。

至此我已经论证,《申命记》31:16 对迈蒙尼德的自由主义学说专门构成了的问题。他对这些问题进行了解答,指出上帝(和摩西)并没有预言任何特定的个人会去拜偶像,而仅仅是预言偶像崇拜会成为以

色列社会里一种普遍的现象。关于我的阐释,迈蒙尼德会愿意接受这一观念,即预言性的、确定性的过程或许会造成普遍的社会现象。这带来了我的第二个问题,迈蒙尼德是怎样在社会层面上使个人自由和决定论相一致的?

为了回答这一问题,我们必须回想起,即便当迈蒙尼德驳斥心理决定论的时候,他承认一个人的决定受到他或她的特殊的心理趋向的影响。一位生来(或习惯性的)乐善好施的人比一个天生的(或习惯性的)吝啬鬼更容易施舍穷人。此外,吝啬鬼并不会即刻变成乐善好施的人。他要选择进行一系列有助于形成他的仁慈心的训练(有意设计用来开发自然心理过程)。

简而言之,人类心理的某些方面是可预知的。吝啬鬼这会儿是个吝啬鬼,那会儿也会是个吝啬鬼。借由意志的绝对力量,吝啬鬼或许会行善事。这就是迈蒙尼德所开出的药方。但是,即便吝啬鬼开始去改变自己的习性,其性格特征仍然不会立刻倒转过来。如果由自然心理趋向所造成的道德惯性在累积性的社会层面上表现得更为强大,或许我们就会发现由一种预定的社会过程所产生的机制,而这种社会过程在个人心理中并没有可比拟物。

根据迈蒙尼德的心理学说,为了解释道德惯性如何在社会层面上累积和增强,我必须再次引入我在篇首提及的社会压力的概念。正如其他的心理力量一样,对于迈蒙尼德来说,社会压力是一种为实现道德完善而需要认识甚至利用的因素:

> 一个人在观点和行为上受到其邻人和交往圈子的影响,并且遵守其公民群体的习俗,这是自然的。因此,人应当经常与义人们交往,经常与智者相伴,以便从他们的一举一动中有所收获,应当避开愚昧的恶人们,以免受他们的坏榜样毒害。所以,所罗门说:"与智慧同行的,必得智慧;与愚昧人作伴的,必受亏损"(《箴言》13:20)。经上还说"不从恶人计谋的人有福了"(《诗篇》1:1;《密西拿律法书·申命记》6:1)。

社会影响力如此强大,甚至人只有对恶人敬而远之才能够与它妥协。当整个社会都变得邪恶的时候,一个追求正义的人只能选择离开:

> 同样,如果有人生活在一个风俗败坏、居民悖逆的国家,他应该离开到一个居民正义且恭顺的地方(《申命记》6:1)

如果所有的社会已经败坏,一个人就必须得避开所有的人群:

> 如果他亲自了解的,或者他所耳闻的那些国家都仿效不义的行为——正如我们时代的情况一样——或者,如果战争或疾病使他无法去往一个风俗端正的国家,他应该隐居遁世,如经上所说"让他独坐,缄默无言"(《耶利米哀歌》3:28)。如果那国的民邪恶堕落,不许他呆在这国,除非他与他们厮混,行他们的恶行,就让他退到山洞、丛林,或者荒漠,而且让他不要习惯于罪人的生活方式,如经上所说:"惟愿我在旷野,在行路人住宿之处"(《耶利米书》9:2;《申命记》6:1)。[①]

我们或许从《申命记》6:1 推断,社会压力的影响压倒一切,一个人不可能待在一个败坏的社会里而不参与其败坏行为。在这样一个社会里,个人道德选择的范围缩减为留还是去这一问题,假如迁居并非一个可行的选择,那就是参与还是不参与公共生活这一问题。因为,这样的社会留存下来,其普遍的道德取向是由这些人的行为来限定的:没有选择离开的成员以及那些继续作为其成员而行事的人,即道德劣等群体。任何参与这样一个社会的人必定会受其影响而败坏。假如其他情况都一样,这样一个群体作为共同体就陷入道德滑坡,而其成员则无力回转。即使这一社会中的每个人同时做出个人的决断

① 【译按】比较子曰:"笃信好学,守死善道。危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也。"(《论语·泰伯第八》)

要离弃邪恶,一场社会改革也不会发生。他们的决定只会使社会因其成员的离散而分崩离析。

我们可以根据这些推理来解释摩西对犹太人未来的偶像崇拜的预知。摩西或许认为,其时代的犹太人偶像崇拜的趋向如此强烈,以至于他确信,当缓解这种趋向的因素即他的超凡权力有朝一日不再有效,他们将会蜕变为一种没有任何希望的堕落群体,而每一位虔敬的个人都会选择离开这样的群体。如果是这样的话,犹太人落入偶像崇拜确实就是一个必然性的因果过程所预定的结局。确实,这样一个论题与在《圣经》中得到清晰表述的观念是一致的。《士师记》第二章建立了一个以色列历史的循环模式:一种朝向偶像崇拜的"世俗倾向"由于一次外部的军事威胁和一位成功的军事领袖领受圣命而暂时被打断了。长远来看,这些领袖并不比摩西更为成功:"及至列祖死后,他们又会转去行恶,比他们列祖更甚,去追随别神"(《士师记》2:19)。

只有流放这一最终的灾难和第二圣殿时期动荡的那些斗争才能够使犹太人摆脱他们崇拜异神的趋向。《塔木德》中的拉比们清楚地知道,他们与那些曾认为偶像崇拜具有无比吸引力的早初犹太人多么不同。相传,阿什拉比(Rabbi Ashi)梦中与梅纳舍王(King Menasheh)谈话,问为什么连他这一代的聪明人都屈从于偶像崇拜的冲动。梅纳舍王反驳说,倘若阿什拉比生活在那偶像崇拜无比有诱惑力的早初,这位好拉比将会"提起自己长袍的一角跟着它跑了"(《巴比伦塔木德》102b)。

在迈蒙尼德自己的著作中是否有这些推论的依据呢?据《密西拿律法书》所说,以色列人在他们客居埃及期间陷入了一场几乎不可逆转的信仰退化:

> 以色列人留居埃及很长时间后,他们固态复萌,学会了他们邻人的行为举止,并且向他们一样敬拜偶像,除了利未族(the tribe of Levi)仍然忠实地持守先祖的戒命。利未族从未拜过偶像。在一段非常短的时期内,亚伯拉罕所植下的教义被除根了,雅各的子孙们将会陷入处处肆虐的过失和执拗之中。(Avodat

Kokhavim 1:3)

以色列人显然无力自救,他们是由摩西通过执行神意来挣出偶像崇拜的深渊的:

> 因乎上帝对我们的爱,因乎祂信守对我们的先祖亚伯拉罕的诺言,祂委任摩西成为我们的导师以及所有先知们的导师,并且让他承担起他的使命。在摩西开始履行其先知的职能,以色列人被至尊拣选作为祂的长子之后,祂授予他们戒律,指给他们敬拜祂的方式,教他们如何应对偶像崇拜和那些因拜偶像而误入歧途的人们。(Avodat Kokhavim 1:3)

这就是"代理人摩西"(Moses Factor),它抑制了(如所有《圣经》的读者所知,它的成功并不突出)以色列人从他们的埃及"主人们"那里所得来的偶像崇拜的趋向。这一故事的大部分内容清楚地记录在迈蒙尼德的著作中。我们可以公正地说,迈蒙尼德认为,摩西抑制偶像崇拜的当前的个人影响力在他死后会停止,这让犹太人承受了再次退回偶像崇拜的命运。我们还会补充说,在外界事务的伴随和刺激下,只有经过律法的真正内在化这一漫长而曲折的历史过程,才会最终斩断与偶像崇拜的联系。

古典作品研究

《迷途指津》第一篇 1–7 章义疏

克莱温(Terence Kleven) 疏
曹聪 译 郭振华 校

一

福克斯(Marvin Fox)博士的新书题名为《解读迈蒙尼德》(*Interpreting Maimonides*)。他在其中显得对于迈蒙尼德《迷途指津》中所谓"隐微术"(esotericism)这一说法既表示赞同,又不十分确定。[①] 一方面由于《迷途指津》素以隐微的手法著称,福克斯深晓对它的解读将会如履薄冰,于是他开始了对这部著作新的研究方向——疏释文本,意欲以此整理《迷途指津》中充满矛盾并饱含暗示性的修辞。

> 一旦我们按照迈蒙尼德要求的那样解读他的文本,我们就会为那些自信满满地概述其哲学的叙述感到不安,我们也无法听信那些作者口中的迈蒙尼德的观点。只有那种如临深渊、如履薄冰的精细研读才让我们有可能斗胆对迈蒙尼德的观点提出些许见

① 本文采用 Shlomo Pines 的译本,这个版本的《迷途指津》附有施特劳斯的导读文章,芝加哥大学出版社,1963 年。

> 识，并且这种见识只有产生于机敏地面对文本的精巧障碍之后，方才可信。(《解读迈蒙尼德》，芝加哥大学出版社，1990 年，页 7)

但另一方面，一提及微隐术的奥义，他的语气便显露出挫败感，对于施特劳斯在现代语境中对迈蒙尼德隐微术之重要性的阐释，福克斯写道：

> 我最终选择讨论施特劳斯的方法，盖因其道费而隐，且被看作现代迈蒙尼德研究最重大的成就。然而我们发现，尽管这种方法聪明睿智，但在给出一个十足确定的解读上收效甚少，甚至对于那些训练有素的读者亦如此。如若解释一种以隐微术写成的文本必须用同样隐微的方法，那么我们恐怕该趁早放弃所有的尝试。(《解读迈蒙尼德》，前揭，页 62)

我们都不否认，对于《迷途指津》，施特劳斯有意为之的隐微教诲着实令人迷惑。此外，倘若《迷途指津》是以一种有意的矛盾写成，那么我们就会追问对于《迷途指津》我们写下什么才不致和文本其他部分互相抵牾。迈蒙尼德的解释者们似乎想要重新思考这本书带给人的第一印象，而且注定会后悔自己对此书的初次探微——这一紧张在福克斯的新书中再次得以印证。下面这段引文来自于同一章节(事实上它仅位于一页之后)，他写道："如果他必须遵从律令(《塔木德》律令)，那么除以隐微言辞著述之外，他别无选择"(《解读迷途指津》，前揭，页 63)。尽管福克斯不时显出挫败感，他还是看出了迈蒙尼德在隐藏特定的教诲中显示了对拉比律法的尊崇。那么，如果说迈蒙尼德既精巧地隐匿(conceal)又同样精巧地揭示(reveal)，我们将会质询他隐匿了些什么，如何隐匿的。如果我们决意不愿误读《迷途指津》，并且坚持穿越那些可能扰乱我们探微的障碍，我们就必须通过仔细的研读以获知是什么因素成就了这种断言——《迷途指津》晦涩难懂，甚至充满大义微言。福克斯指出对此可做些什么：他认为对每一章节详细注疏极为必要，这些注疏并不会成为对迈蒙尼德教诲的终极评述，而

会针对每一章呈现出的教益做出谨慎的评价，并且能够提供这一章同接下来其他章节之间的联系（《解读迈蒙尼德》，前揭，页 152）。

二

迈蒙尼德在《迷途指津》第一篇的绪论中提到，他的论著有两个目的——对《圣经》术语和经上语焉不详的比喻进行解释。一开篇就是对许多《圣经》术语的讨论。迈蒙尼德还特地讨论了《圣经》中的两个最重要的比喻——“创世论”（ma`aseh bereshit，《创世记》第 1 章）和“神车论”（ma`aseh merkabah，《以西结书》第 1、10 章）。《迷途指津》谈及这两个比喻的地方都比解释其他术语之处更令人费解。《迷途指津》中并没有哪个章节直接讨论“创世论”，而在第三篇的前七章中诠释了“神车论”。然而，甚至在这七章中对《以西结书》第 1 章和第 10 章的诠释也是含混不明的。如若迈蒙尼德确实完成了他第二个目的，即解释《圣经》中的比喻，那么我们便有必要辨明他的解释方法。更进一步看，这两段经文比喻的奥义何在？我们可以轻而易举地看出以西结（Ezekiel）的“异象”是象征性的，然而仅仅意识到这一点并不足以解释这些象征的奥义和目的，创世论何以成为一个比喻？把它引为比喻比将“神车论”称为比喻更具争议么？那么赋予“创世论”更多神秘性是否必要？为什么没有哪个章节如同诠释“神车论”那样专门讲解“创世论”？

迈蒙尼德开篇就提醒《迷途指津》的读者要以一种有条不紊的态度渐进。在《致约瑟夫拉比的信》中（2b），迈蒙尼德写道：

> 然而我总是劝你放弃这么做（约瑟夫求助于其他知识），要你以一种有条不紊的态度接近真相，我这么做是希望你通过恰当的方法在心中立起真理，而不是凭靠侥幸捕捉到确定性。

迈蒙尼德意识到读者会不耐烦；读者们一心想通晓众妙之门，却未以恰当的虔敬态度面对这项工作的麻烦，也没有受到什么德行训

练。为防止学生的浮躁导致粗浅的阅读,迈蒙尼德提醒道,对他论著当中每个章节的教诲都必须认真研读、郑重思忖,通过这个提醒,迈蒙尼德暗示《迷途指津》将以某种基础教诲开篇,而理解这一教诲对理解《迷途指津》后面的部分极为必要。迈蒙尼德并非一下子就解释了所有东西。

迈蒙尼德难解的、甚至充满大义微言的著作看上去似乎正符合他的教导——学生们应当循序渐进,以做好必要准备。由于在这一点上还心存疑虑,让我们注意他强调的那三个用以达到目标的方法。首先,他未对这部著作的结构作出说明,他只说“必须把各章连贯起来”(9a)。第二,这本书的写作“极为确切严谨”(9a),只有谨慎的读者会按要求的那样坚持而深入地细读它。第三,迈蒙尼德提醒书中存在互相抵牾之处。在导语中,迈蒙尼德提到了造成著作或文献汇编中的矛盾的七种原因(10a-12a);在列举完这些之后,他又说“本著述中存在的矛盾由第五和第七个原因造成”(12a),第五个原因缘于要以容易理解的方式传授难以通晓的问题(10a-10b),第七个原因是为了掩藏复杂问题的一部分,揭示另外的部分(10b)。读者被要求辨识这些矛盾,但除过依靠对包括古典哲学和《圣经》的熟悉并紧紧追随迈蒙尼德的教诲以外,没有别的有效途径,只有开始意识到《迷途指津》中初看显得杂乱无序的东西实为对某些哲学和圣经问题颇有水准且内在逻辑清晰的研究时,他才会对迈蒙尼德著作中的精致安排产生信心。

为了尽可能具体证实和《迷途指津》结构相关的这些断言,让我们看一个重要的例证。如上所说,在第三部分一到七章出现了对“神车论”的解释。但甚至对这几章的浅尝即可发现,若不凭借其他章节对特定术语和问题的恰当讨论,这些章节的解释远远不够。举例来看,在第三篇第一、二两章中,迈蒙尼德通过至少三种不同论断,表明《以西结书》第一、十两章中活物的形象就是人的形象。在这七章中的任何一章中,他都没有论及《以西结书》以阐明这一论点缘何重要。更甚的是,这几章的关键术语已经在其他地方考察过,如术语“脸”(face)在第一部分37章研究过,在那里这个术语被做出六种可能的解释,迈蒙尼德没有指出“神车论”采用的是六个义项当中的哪一个。对于

“神车论”的解释还需要对其他《圣经》术语的研究，它们隐藏在《迷途指津》的其他章节中。读者只有在依次研读《迷途指津》各篇章后才会对一个术语的几重意义有所警觉，也就是说，必须掌握解释术语的章节。这样一来，浮躁且无条理的读者将无法领会“神车论”，因为他们没有悉心研读《迷途指津》的其他部分。以严谨态度研读的学生需开始一项辛勤的劳作——按次序理解每章的内容。

迈蒙尼德也提醒读者切勿评注《迷途指津》。传授此书对学生、传讲者和真理本身都有伤害，迈蒙尼德要求读者保持缄默，不对文本作注释评论。读者被要求在一定的限度内解释《迷途指津》——著作的教诲可以被犹太律法的权威解释(9a)。迈蒙尼德遵从律法的规定阻止还未做好准备的学生阐释经文，这也是《迷途指津》如此难解的原因之一。只有勤奋谨慎的学生可以完成必须的训练。这样，《迷途指津》的学生如若听从迈蒙尼德的警告或遵从犹太律法，他言及《迷途指津》时将会受到限制，如果读者不服从作者的要求，他几乎没有可能窥见作者的真义。如果学生敬重迈蒙尼德的理由，他可以将《迷途指津》中某些教诲转释他人，但不可将他所见的一切悉数传授。

研究《迷途指津》所需的条理性表明亚里士多德的教诲和《圣经》教义的一致，这两个源头都要求尊崇权威，对亚里士多德而言必须遵从理性；而《圣经》的权威是启示。迈蒙尼德有意使用令人费解的修辞，这样学生就得服从理性的规定和启示的智慧。而冲动的学生两者都无法服从。在这种对权威的尊崇中，《迷途指津》有力地替理智生活和《圣经》教义辩护。于是，《迷途指津》的复杂性也是一种区别真正尊崇这些权威的学生和那些并非如此的人的方法。

有可能某人实际上昏昧不明却声称自己掌握了《迷途指津》的教诲。学生必须学会辨别可信与不可信的权威。这一区分的关键往往在于，所谓的权威能在什么程度带领学生迈向教育的下一阶梯。迈蒙尼德使学生确信，那些达到某种完善的人并不只为他自己；一个得道的人有义务让这些教诲为其他人所知(Ⅱ29[66a])。如果学生可以循着老师留下的线索，他就有理智认识到权威的力量。教师的目标通常是将学生能够理解的东西尽可能多地传授给他；最终的教诲不对那

些业已做好准备的学生隐藏。如何做好充分的准备还很成问题;每个读者起初都乐于假设自己能够胜任。迈蒙尼德必须首先营造一种情势,身在其中的学生会逐渐意识到自己的不确定和迷茫。随后,学生需要独立劳作,并且学着独自解决难题。然而学生绝对没有必要被一个实际上对《迷途指津》的教诲一无所知并试图把水搅浑以掩饰自己无知的老师引上歧途。一个称职教师具有严格忠于理性的品质,他会以最谨慎的态度细读《圣经》所有篇章,以最坦率的方式即使无法说出学生未来求知的一切,也能将他送上智慧的下一阶梯。

本文将循序研读《迷途指津》,旨在至少展示《迷途指津》的部分隐微本质。我将要研读第一篇的前7章,但是甚至只囿于这几个章节,我也不敢宣称已确定其中包含的所有意图。然而,如果我们开始看到起初并未发现的顺序,我们也要记得不可操之过急,泛泛地草览《迷途指津》。本文试图说明,前七章中那些关于看上去随机选取的《圣经》术语的讨论,实则是对《圣经》特殊篇章的扩展注释。为了形成对《圣经》篇章的敏感,学生必须先对《圣经》各篇章熟记于心,这样就可领会那些特定术语所在章节的重要意味。学生不得不开始惊叹于迈蒙尼德对希伯来《圣经》的熟知,并被提醒不该将《迷途指津》开篇这几章仅认做对随意选取的《圣经》术语的讨论。对《圣经》关键篇章的谨慎探求,只是迈蒙尼德隐微术在《迷途指津》中表现出的一例而已。

三

《迷途指津》的第一章以对两个希伯来语词——“形象”(selem)和“相像”(demuth)的讨论开始。通过引述《圣经》中对这两个语词的使用,迈蒙尼德证实它们的意味都不囿于物质的形状或外形。

在《撒母耳记上》中,selem 指的是“物质的形状”(physical shape)、“你们的痔疮的形象”,但在《诗篇》73:20 中,它不是形状的意思:“你藐视他们的形象”,藐视的对象是他们灵魂的特征而非他们的具象([译注]《圣经》译文皆依照和合本,下同)。Demuth 意为“概念

中的相像”，而不是简单的物质性的类似；参看《以西结书》31:8、《诗篇》58:5（King James 英译本卷四）、《诗篇》102:7（KLV 卷六）和其他地方，selem 和 demuth 都用以指称精神性、非物质性的东西，尤其 Selem 可以用以暗示那些使事物成为其所是的原因，即形式因或本体。

迈蒙尼德研究这两个词的含义，是因为它们出现在同一段经文中——《创世记》1:26－27。这几句经文其中一句——“我们要照着我们的形象，按照我们的样式造人”包含着这两个语词，这是《迷途指津》第一章首次引用《圣经》。《创世记》1:26－27 的其他语句在这一章中出现过三次以上，尽管并不总是这同一句话。这样，通过 Selem 和 Demuth 在《创世记》1:26－27 的一致性以及对《圣经》中这两短句的反复提及，暗示着《迷途指津》第一章尤其致力于解释《圣经》的这一段，这一段经文的重要性通过识辨第一章的主旨将更加明确。迈蒙尼德提出，如果我们要证明上帝的单一性（Ⅰ1），证明上帝的无形体性就极为必要，于是他开始论述上帝的无形体性：上帝没有人的形体，他完全超越质料和自然。通过一个哲学论证，属灵（separate substance）的有形体（corporeal）成为了矛盾的说法。但迈蒙尼德并未偏重哲学的论断方式，他通过展示《圣经》中的教义来阐释上帝是无形的。《圣经》中第一次也是最重要的一次暗示上帝有形体是在《创世记》1:26－27。如果亚当是照着上帝的形象（image）创造的，那么形象指的就是人的物质形态。迈蒙尼德拒绝这种解释，通过他的词典式研究，他指出 selem 和 demuth 在这段经文当中并非实指物质的外形。

他以一种非传统性的解读将上帝在人类中的形象解释为智慧和理性，理性使人成就为人：它是我们至高的完满，它将我们和其它动植物物种区别开。更重要的在于，理性令我们可以朝向上帝与他相像。通过将上帝解释为理性的，上帝的本质得到了最好的描绘，人类中上帝的形象就是理性的映象。《迷途指津》的第一章为读者引入了一条基本的哲学原则，通过《圣经》文本，本章给哲学以正当性。

以对希伯来语词的讨论开始进入对《圣经》关键段落——《创世记》1:26－27 的解释，然而，这一段的重大意义起初是掩蔽的，因为这一章还考察了另一个希伯来语词“形状”（to`av），此外该章还涉及到

《圣经》的其他章节。我们得到了一个重要的暗示,对术语的研究可以使那些它们藏匿于其中的更为重要的《圣经》章句显露出来。

四

和第一章不同的是,第二章没有以对《圣经》术语的解释开篇。第二章提出并且接着又反驳了一种和第一章结论相逆悖的观点。这个反对意见,建立在另一段《圣经》——《创世记》3:5 的基础上:禁止人类食那果子,因为若是他们吃下,他们将会像神一样知道好和坏。《创世记》3:5 显得和《创世记》1:26-27 存在矛盾,通过后者,迈蒙尼德刚刚论证过人的最高完满在于理智,由此他认为人生的目的在于对智慧的修习与或许可以达到的关于上帝的知识。然而,《创世记》3:5 呈现出禁止人类达到这种知识。在《创世记》第三章接下来的章节中也呈现出,人类只是在他们不服从的行为后才得到了知识的能力:《创世记》3:7 说,在男人和女人吃掉那果子之后,他们的眼睛睁开,得知自己是赤裸的。《创世记》第 3 章暗示对知识的追求恰是不服从的行为结果。

迈蒙尼德讲出这种观点,是借一位博学之士的口——尽管此人酗酒纵欲,这个无节制的家伙以第二段经上的话攻击第一段:他似乎在证明欲望和妄念将理性带给了人类而非缩减了它,然而,迈蒙尼德对这种解读的异议首先针对提出此主张所伴随的道德生活。

迈蒙尼德回应了这个无节制的人,并且通过两个应答解决了《圣经》这两段中表面上的矛盾。首先,他表明在希伯来文中表示"神"的词——Elohim——有三种可能存在的意含:它分别指神、天使或城邦的统治者,迈蒙尼德没有征引这些词义在《圣经》中的用法;他转而求诸另一权威昂克劳(Onqelos)的阿拉姆语译文。在《创世记》3:5 中,昂克劳将 Elohim 译为"统治者"(rabrabin)。统治者拥有的知识并非知识的最高形式;这与上帝所知的决不相同。人类在不服从行为之后所得的知识乃是统治者具有的那种知识,而非上帝拥有的那类知识。

迈蒙尼德的第二个论证是对第一个论证的详尽证明,他区分了

"真"(`emeth)、"假"(sheqer)和"好"(tob)、"坏"(ra`)。真与假通过必然性(necessity)存在。经由理智人辨清万物的本质或必然性或那些永恒的真理。相反,好与坏则适用于普遍接受的意见(al－mashûrât)。迈蒙尼德区别希伯来词"好"(tob)与"坏"(r a`)和蕴意复杂的阿拉伯语词alhasan(意为好、美,甚至令人愉快)与al－qabih(意为恶、丑、令人不快的)。这样,他强调了好与坏是普遍接受的东西,他们是大多数人熟知的意见,但并不一定是真理。通过理性的修习,这些意见可以被真正的知识代替。由于《创世记》3:5出现的术语正是"好与坏"(tob and ra`)而非"真与假"(`emeth and sheqer),迈蒙尼德得出一个结论:人类不服从得到的后果,不是真正的知识而是普遍的意见,意见远没有真理高贵;意见只有在不服从行为之后才成为可能,而它试图阻挡人接近最高的智慧。

众人普遍接受的意见混杂着妄念,这显示出它的鄙俗。在《创世记》3:5中,那棵树被描绘得好做食物,悦人眼目且令人精明(wise)。但是迈蒙尼德暗示,由幻想而来的知识在本质上与来自理智的知识根本不同。由于人的不服从,尊贵被幻想败坏,多数人只晓得感官的愉悦和幻象中的这种感觉效果,鼓吹这种"知识"的人的德行恰暗含着这种知识的低劣,人类艰难地觅食表现了他堕落后的处境(《创世记》3:17－19);人的地位变得更像是兽类了(Ⅰ2)。

《迷途指津》的第二章以回应对第一章的反对开始。第二章解释了《创世记》3中关键的几节,这样就给亚当夏娃不服从的原因与结果一种说明。和第一章相同,第二章也聚焦在《圣经》段落上。前两章在两个不同的立场间构建了一种对话,两种立场有着同样的优点——富有说服力。然而,迈蒙尼德对第二章中出现的观点予以否定,因为此观点系由一个纵欲者所述。然而,假设它是一个有德行的人提出的,又会如何?我们或许需要更仔细地考察对这两种立场迈蒙尼德暗示的恰当的理解,尤其是《迷途指津》后面的部分或许会修正和澄清他的立场。在前两章中,迈蒙尼德论证的关键在于人因理性与上帝相像,上帝没有肉身,这两节似乎是写给那些可以本能地认为纵欲不正当的人,包括哲学家在内的纵欲者,纵欲令他们的论辩苍白失力。正如在

第一章出现的那样,第二章也坚持道德问题关乎立场,被迈蒙尼德说服的读者应当是虔敬的人,他将接受这一说法:上帝本质是理性并且这种本质也就是人类所分有的关于上帝的完满性的形象。要说服虔敬的读者接受哲学的观点,而这种观点出于道德原因无法被他立刻接受。还有两种读者也无法立刻被迈蒙尼德的论证说服,第一种读者生性无度,比起正当的德行而言他更乐意放纵,由于他们的恣意放纵,他们的论证也不值一提。迈蒙尼德可能是在断言无节制会导向荒谬,也有可能是在宣称那些尚未掌控自己血气的人只能达到理性完满的某个阶段,我们不知道在这个阶段中什么造就了没有节制的人。第二种读者节制温和,他也认为理智是人可到达的最高完满,然而他想知道对立造成的两极是否如同迈蒙尼德呈现的那样并不截然对立,想象和普遍意见对于人类理性的完满是否更加不可或缺?我们可以由此看迈蒙尼德在《迷途指津》接下来的章节中如何处理二者的关系。

前两章的对立提醒我们,在《迷途指津》显白的行文与文本真正的推动者之间的确存在差异。《迷途指津》看上去是一个以固有形式展示不同主题的文本。然而,前两章的对立指向一种可能——接下来的章节或许会讨论两种甚或更多的观点,同样还能看到这些观点中的一种或另一种如何占据主要地位,或是其中的一个观点怎样被另一个修正。

五

《迷途指津》第三、四两章讨论了五个希伯来语词,第三章考察了“形象”(temunah)与“形状”(tabnith)。这种词典式的研究目的和我们考虑“形象”、“相像”与“形式”(form)所发现的一样:迈蒙尼德指出哪个语词用来指称物理形状,并且若考虑各个方面,这几个词语何时意指本体或自然形式。“形状”(shape)专指物理形状,“形态”(figure)有三种用法:它可以用来指称物理形状,也被用来指称当客体已不在感官中显现时想象中留存的形象,还可用以指称本相或本质。迈蒙尼德引用了一句经文,在此句中“形态”(figure)的意思即上帝的本真。

在《民数记》12:8中，摩西见到了神的“形象”(temunah)。“形象”(英文similitude，希伯来文temunah)一词，如同在《民数记》12:8出现的那样，可能意指摩西看到的帝的物理形象，对于那些不知道这个词具有其他含义或者不知道上帝无形体性的人而言，这个含义是有用的，因为它暗示了摩西具有关于上帝的知识。但是，对于那些知道“形象”也含有本质的意思，也知道上帝没有肉身的人而言，这句经文暗示的是，摩西拥有完满的理智，摩西对上帝的理解使人类理智得以完满，因为他知晓上帝的本然存在。摩西对上帝本真的把握不是通过他的幻想，或是由感官引起的任何理解，而是通过他的理性。

第四章讨论了“看见”(ra'oh)、“看”(habbit)与“望”(hozoh)。在解释这些语词的含义时，迈蒙尼德引用了一些上帝看或被人看到的例子，无论何时上帝看或被看都有象征意味。上帝没有肉身，既没有眼目去看，也没有身形可被看到。《圣经》说上帝“看”是一种比喻的方式，指上帝拥有知识。迈蒙尼德也引用了一些出现上帝被人看见的《圣经》中的段落。《摩西五经》中提到上帝被人看到的有《创世记》18:1、《出埃及记》24:10和《民数记》12:8。迈蒙尼德在《迷途指津》第3、4两章中都提到过《民数记》第12章；他向我们暗示此段经文的重要性，在这一段中“形象”(temunah)一词与“看”(habbit)同时出现，将第3、4两章联系在一起的是经上的同一段落；habbit与temunah一样，是比喻意味的说法，在《民数记》12:8中，摩西并非用双目真切地看到了上帝的形态；他以理智领会了上帝的形象(form)。

《民数记》12是这样的一段经文——它要将摩西预言的威信建立在亚伦(Aaron)和米利暗(Mirian)之上。特别是神告诉米利暗与亚伦，摩西乃是被拣选得见上帝的人。而那时候其他的先知在异象与梦境中才见上帝(12:6)，并在暗中言语(12:8)；而上帝对摩西“面对面”讲话(12:8)。这句话显示了摩西对上帝的领会的完满性：“并且他必见上帝的形象”，这一段经文和《创世记》1:26－27一样，也认为上帝没有肉身。随着迈蒙尼德对habbit与temunah可能存在的其他义项的解释，这句经文被理解为摩西对上帝领会之完满的证明。

关于摩西的理性预言的权威这一主题在第5章仍然继续。这一章

不是对词语的研究,它对第3章及第4章的作用相当于第2章之于第1章。第2章回应了一种第1章的反对意见;第5章回应了第3、4两章的反对意见。后者提出摩西对上帝的领会乃是由理智而非通过幻想。但是,在人类不服从的行为发生后,对完满存在的这种领会又如何成为可能?而且即便这种领会是可能的,经文和普遍意见仍会坚持认为,先知须由知耻进而拥有一种德行的完满。迈蒙尼德为了坚持摩西领会的权威的程度,就必须指出《圣经》在何处显示出摩西拥有道德的完满。

迈蒙尼德以题外话——"一个哲学泰斗"开始考察深奥问题时的转向——来回应这一问题。通过迈蒙尼德在第一部分第5章的说明,这个哲学泰斗告诫学生要有耐心,这暗示学生必须了解自身的局限与课题的深奥。"哲学泰斗"告诫学生,应提升自己的性情;学生必须根除他的想象产生的欲求与渴望。迈蒙尼德让我们注意,对摩西的预言而言,正直的德行正是关键;摩西的品行胜过世上众人,就像《民数记》12:3直接记载的那样,这段经文是《迷途指津》第4章关注的中心。摩西拥有认识上帝的能力却是由于起初他在面对这种知识时主动下降了。在第5章,迈蒙尼德提到了"燃烧的荆棘丛"(burning bush)的故事(《出埃及记》3:1-4:17)。在这个事件中,摩西意识到了自身的残缺与上帝的完满,并且他从这种关于上帝的知识向后退回了一步(《出埃及记》3:6)。接下来,在《民数记》第12章,摩西被赐予了荣誉,他得到比亚伦和米利暗更完满的关于上帝的知识,摩西也被称为世上最谦和的人(12:3)。摩西得到了,或者说被赐予了最完美的品性与最卓越的智识。他因此得以克服普遍接受的意见——亚当不服从行为的后果。

六

第6-7章重新回来研究希伯来语词。第6章讨论了"男人"('ish)、"女人"('ishshah)、"兄"('ah)和"妹"('ahoth)。第7章则考察了一个动词"生儿育女"(yalod)的用法。由于第6章考察的四个词并不在我们研究过的那几个重要篇章中,这一章的用意初看有些不大清晰。实际上如果我们从第7章开始着手,确定第6章用意会变得容易些。

在第 7 章里，迈蒙尼德区分了“生儿育女”的字面含义与引申喻义。Yalod 被借用喻指诸山的生成、植物的生长、一日发生的事情、制造虚假，还有意见与知识的流传。这个词的最后一种义项被用于与《创世记》1:26－27 相似的一处经文中。在《创世记》5:3，亚当“生了”一个和他相像的儿子，照着他的形象。这段经文并不只是简单地说亚当生育了一个儿子，而是在讲亚当教养了他的儿子——塞特（Seth），因此塞特拥有其父的理智。亚当拥有的并传给他儿子的上帝的形象不是物质的形态而是理智，而且，塞特是亚当第一个拥有这种理智完满的儿子；《创世记》4:17－24 记述了该隐（Cain）的后代培植出邪恶与暴力，他们与亚当并不相像。因而，只有在塞特出生的时候，经上记着诞生了一个和亚当形象一样的儿子。

第 7 章和之前的几章一样，专注于一段经文——《创世记》5:1－3。和《创世记》1:26－27 类似，其中出现了“形象”（selem）与“相像”（demuth）。但是，《创世记》5:1－3 潜在地与迈蒙尼德对《创世记》1:26－27 的解读相悖，因为它提到亚当生了一个照着他的形象和他相像的儿子。如果“生”（begat）指的只是肉体形态的诞生，亚当生下的是他儿子的身体。由于“形象”这个词既是上帝赐予亚当的，也是亚当赋予给他儿子的，那么我们假设这个“形象”乃是同一个，因此这一段经文可能在暗示：上帝没有身形。通过指出“生”（begat）一词有诸多用法，其中一种用法是指繁衍或真理的教导，迈蒙尼德支持了这一结论。在《创世记》5:3 里，“生产”并不是“物质形状”的意思；它是指理智的蕴蓄与完满。

现在，让我们回到第 6 章。《迷途指津》的每一相距甚远的章节都在着力论证上帝的无形体性，我们可以假设第 6 章也是如此。迈蒙尼德关于“男人”和“女人”的论述主要集中在：它们是指称人类的。男性和女性是关于人的区别，他接着讲到动物也有此种区分，它们也可被称为公或母。迈蒙尼德让学生从这一陈述自己得出结论。如果前几章的主题的确就在于上帝之无形体性，那么这些术语如何共同构成迈蒙尼德对该主题的探究？学生被引至一个可能会出现的问题——性别的起源，在探究《创世记》1:26－27 与《创世记》5:1－3 时，这一

问题显得尤为重要,因为这两段经文显示上帝造亚当乃是造男造女。然而,这些经文中出现的希伯来词是"男性"(zakav)与"女性"(neqebah),而非"男人"与"女人"。如果迈蒙尼德想让他对这两段经文的解读与他对上帝无形的断言保持一致,他就必须指出"男性"与"女性"仅限对人与动物的指称,而上帝的形象并无性别限定,对此迈蒙尼德只消说"男性"和"女性"等同于"男人"与"女人"(《迷途指津》,前揭,页 xxviii)。上帝不是"男人"也不是"女人",也就并非"男性"或"女性",性别乃是被造秩序,而非神性的一部分。对这组同义词的讨论证明了上帝无形体性的主题。

第 7 章提醒我们注意《创世记》第 5 章,这一章形成了对《创世记》1 和 3 解读的一部分,迈蒙尼德坚持上帝赋予人的"形象"是理性。

七

总体看来,《迷途指津》的前七章是对一些乍看像是随意挑出的经文词语的考察。通过对这些词语的研究,读者被引向上帝无形的问题,那么读者也许会认为,这些词被挑选仅仅因为它们暗示了上帝的无形性。然而经由这几个章节,对《圣经》术语的研究转向了对经文《创世记》1:26－27、3:5－7、5:1－7 与《民数记》12:8 的研究。随着读者意识到这些《圣经》术语并非随意选择的,而是被置于特定的经文中,这些经文就彰显出来。与此同时,迈蒙尼德又对一些并未出现在这些特殊章节中的术语进行探究,又将注意力从这些特定的经文收回。在这几章里,他考察了"形式"、"状态"、"看"、"望",这几个词在我们注意到的四段经文中一次也未出现过。对这些词的解读似乎是纯词典式的,并不专注于特定的经文。其他一些词,如"男人"、"女人"、"兄"、"妹"是这些经文中一些词的同义词,这些同义词支持了对这些特定经文的解读,但同时由于他们并未直接出现在这些经文中,这也使对特定经文的注意力回转。迈蒙尼德用各种方法提醒学生关注他涉及到的几段经文,于是,随着学生对《迷途指津》前几章字典式的研究法开始明了,文本就成为一种对某些经文的深入解读。

迈蒙尼德对这几段经文的研读形成了三条他希望在《迷途指津》中进一步拓展的教诲。首先，上帝赋予人的形象就是理性；这是我们最高的完满，理性使人最像上帝。于是，上帝赋予我们的形象不是物质性的，因为上帝不是物体，也没有躯体或器官。其次，亚当的不服从行为导致了人类理性能力的衰颓；如今人类大多被欲望与妄念操控，他们不再温和节制甚至变得具有兽性。人类"知识"更多指普遍意见，而不再是关于真、假的知识。这种"知识"同亚当曾经拥有的那种并不相同，与摩西借以领会上帝的那种也不一样。亚当的理性曾经可以不依赖感觉与想象直接面对真理，在不服从行为之后知识被人类感官的欲望与快感弄得含混不明。第三，摩西再次被赋予——或者说他得到了——理解力的完整性。摩西不是通过感官和想象得知上帝，也不凭靠异象与模棱两可的比喻，他通过理性领悟上帝。

通过对《圣经》词句的诠释，迈蒙尼德在前几章中大胆地为哲学探究建立起正当性，并使之不可或缺。他指出《摩西五经》不仅不责难哲学，而且肯定信仰与道德需要诉诸哲学，甚至，先知摩西不是哲学的敌人，他本身就是位哲人，也就是说，他达到了人类理智的最高完满。在一个最初针对虔信读者的论断中，迈蒙尼德通过来自《圣经》的道德主张揭示出智慧之人的宗教与道德义务迫使他们求见上帝的本真。

《迷途指津》前七章重点研究的四段经文有三段都在《创世记》的前几个章节中，对这几段经文的解释形成了迈蒙尼德对第一个比喻——"创世说"的解释。我们逐步开始重构迈蒙尼德对第一个比喻的说明，但我们应当避免把对第一个比喻的这一个说明当成所有的。在对《创世记》这几章的解释中，迈蒙尼德并未解决所有问题，而且我们对《迷途指津》的研究只是刚刚开始。我们必须尤其注意《迷途指津》后来的章节是否以某种方式修正了之前的某个观点。

这一要求揭示了迈蒙尼德如何解读同时又掩盖着某些经文的重要性。这是《迷途指津》中迈蒙尼德隐微术的第一个例子。隐微术要求《迷途指津》的学生谦卑地看到自己的无知，但这并不意味着经过"初次探微"就能读懂《迷途指津》——除非我们认识到其中有意为之的步骤。

避世隐逸抑或即世隐逸？
——《渔樵问答》曲意解读

冯焕珍　宋　婕①

论及中国传统音乐，恐怕很少人不知古琴音乐中的《渔樵问答》一曲。但是，关于该曲表达的曲意，古人言人人殊，今人则未见比较深入的探究，这非常遗憾。本文作者近年师从岭南派古琴家谢导秀先生习弹古琴，对《渔樵问答》一曲情有独钟。为了弹好此曲，遂对此曲的源流、特别是曲意进行了比较集中的了解，略有所得，不敢自专，愿与大家分享。

《渔樵问答》亦称《渔樵》或《金门待漏》，自萧鸾《杏庄太音续谱》(1560)刊布以来，超过三十部琴谱相继刊载，②名闻古琴界。到了现代，此曲不仅是古琴界竞相弹奏的曲目，而且被改编成古筝、洞箫等其他国乐曲，并成为民乐十大古典名曲之一。

关于该曲的作者，晚清释空尘等人说是杨表正，这是不可信的，③

---

① 冯焕珍，中山大学哲学系副教授；宋婕，广州城市职业学院国学研究所副教授、中山大学哲学系博士生。

② 参查阜西：《存见古琴曲谱辑览·总表》，第 24 页，北京：人民音乐出版社 1958 年版。

③ 参[清]释空尘：《枯木禅琴谱》，北京：中国书店 2005 年版。

顾梅羹先生(1899～1990)早就据杨氏《渔樵问答》一曲之解题指出："只可认为他在曲操上有所加工，而不能认为就是他的创作。"[①]明陈大斌说此曲乃其师李水南作品，[②]亦查无实据，但较为可信的是李水南传承而非创作了此曲。据记载，南宋杨瓒、徐天民和毛敏仲编纂的《紫霞洞琴谱》(已佚)[③]已有该曲曲目。[④] 或许我们可以据此大胆推断，该曲的创制者正是毛敏仲等人。此说现在虽难以确考，但不无道理，其理由有二：其一，当今岭南派所传授的《渔樵问答》，据称最早即为宫廷乐师于宋廷南迁时带来的琴谱(即《古冈遗谱》)中刊载的琴曲；其二，在《渔樵问答》出现前，琴曲中已分别有《渔歌》[⑤]和《樵歌》[⑥]两曲，据称这两曲的作者都是毛敏仲，[⑦]毛敏仲在二歌的基础上创作《渔樵问答》是完全可能的。当然，要考实这一结论还需要更加确凿可靠的文献。

该曲谱本比较复杂，从旋律与指法两方面大致可分为两系：一是《古冈遗谱》系，简称岭南系；一是《杏庄太音续谱》系，[⑧]简称萧骞系。

---

① 顾梅羹：《琴学备要》上册，第287页，上海：上海音乐出版社2004年版。

② [明]陈大斌：《太音希声》第三册《渔樵问答·解题》，文化部文学艺术研究院音乐研究所、北京古琴研究会编《琴曲集成》第9册，北京：中华书局1982年版。

③ 关于《紫霞洞琴谱》的编纂情况，详参饶宗颐：《宋季金元琴史考述》、《饶宗颐二十世纪学术文集》第六册，台北：新文丰出版股份有限公司2003年版。

④ 详参[明]张进朝：《渔樵问答·解题》，《玉梧琴谱》卷上，《琴曲集成》第6册，北京：中华书局1987年版。

⑤ 《渔歌》最早见于明弘治四年(1491)前编纂的《浙音释字琴谱》卷上。详参《琴曲集成》第一册，北京：中华书局1981年出版。

⑥ 《樵歌》最早见于朱权明洪武元年(1425)编纂的《神奇秘谱》。详参[明]朱权：《神奇秘谱》卷中，北京：中国书店出版社2001年版。

⑦ 诸谱皆称《樵歌》为毛敏仲作品，惟《西麓堂琴统》卷十五该曲《后记》(详参《琴曲集成第3册，北京：中华书局1982年版。)归于汉代樵夫朱买臣名下，不知何据；《浙音释字琴谱》、《重修真传琴谱》、《杨伦太古遗音》、《琴苑心传全编》、《五知斋琴谱》、《张鞠田琴谱》、《焦庵琴谱》等琴谱均称《渔歌》为柳宗元所作，详参查阜西：《存见古琴曲谱辑览·解题》，第118～120页。惟《西麓堂琴统》卷十五该曲《后记》认为是毛敏仲之作，从柳宗元的学养看，他不太可能创作琴曲，诸谱当因该曲歌词援用其《渔翁》诗句而起附会，不可凭信。

⑧ 禹祥年康熙四十七年编纂的《一峰园琴谱》刊有《渔樵意》和《渔樵话》两曲，(《琴曲集成》第13册，北京：中华书局1989年版。)分别题为"宋毛敏仲"、"古隐君子"作，然其歌词一似受散曲影响而作(《渔樵意》)，一由摘抄《太古正音琴谱》中《渔樵问答》歌词而成，且其曲调颇异其趣，当不属于本文所论《渔樵问答》之谱本。

岭南系谱本为纯器乐曲，源于《古冈遗谱》，后为《悟雪山房琴谱》继承，主要在岭南琴派中流传。该谱本旋律相对紧凑，“指法简便”，[①]尚带有早期琴曲音多韵少的特点，当是更加接近原来谱本的传本。萧鸾系谱本先为纯器乐曲，自杨表正《重修真传琴谱》将别行的同名歌词配入琴谱后，就有了与器乐并行的琴歌本。该谱本旋律较为舒缓，指法相对复杂，明显具有后期琴曲音少韵多的色彩，为明清以来诸多琴谱刊载，当是在传承过程中受到琴家较多修饰的谱本。

该曲曲体，岭南系谱本由两部分构成，且从《古冈遗谱》到《悟雪山房遗谱》一以贯之，均为八段体；萧鸾系谱本多由三部分构成，但分段颇为复杂，从五段（张一亨《义轩琴经》）、六段（萧鸾《杏庄太音续谱》、蒋克谦《琴书大全》等）、七段（张大命《阳春堂琴谱续集》等）、八段（杨伦《太古遗音》）、九段（杨表正《重修真传琴谱》等）到十二段（张廷玉《理性元雅》等）都有，变化相对比较大，这应当是不同琴家在弘传此曲时有所加工的结果。

该曲调性，岭南系谱本是中吕均徵音，即正调徵音；萧鸾系谱本则以正调商音为主，《重修真传琴谱》、《琴书大全》、《玉梧琴谱》、《文会堂琴谱》、《藏春坞琴谱》、《真传正宗琴谱》、《古音正宗》等都是正调商音，但《理性元雅》为“本调徵音”、[②]《琴学入门》为中吕徵音，与岭南系谱本一致。商、徵两种音都带有咏叹色彩，[③]因此以这两种音为主的琴曲都适合表现该曲曲意，只是徵音的咏叹色彩较商音清淡，音色要轻快、明亮些。

该曲曲意，古人都认为表达的是隐逸情怀。关于隐逸问题，庄子最先作出了阐述，他视“无待”（超越一切对待关系）为人的精神自

---

① 黄景星云：“此曲各谱不收，而时下初学者每从此入门，为其指法简便也。”见[清]黄景星：《悟雪山房琴谱》卷三《渔樵问答·解题》，稣宣藏本。此处所谓“各谱不收”当指该谱本《渔樵问答》不为各谱收载。

② 参《琴曲集成》第8册，北京：中华书局1989年版。

③ 明人张进朝论商调音云：“是意考之商数，七十有二声，阳中之纯阳也。位于二弦，专之而为商调，有情叹之意。”（明·张进朝：《玉梧琴谱》卷上。）关于徵调音色，汪善吾《乐仙琴谱》卷一《弹琴杂论》有云，“凡徵音抑扬蹶然，有叹息之音”（《琴曲集成》第8册，北京：中华书局1989年版。），可说也有咏叹调色彩。

由的最高境界，也以无待为最大的隐逸。[①] 依庄子的思想，我们可以超越对待关系的彻底与否为标准，将隐逸者的隐逸分为高低有别的有待隐逸与无待隐逸两类，而前一类又可细分为浅深不同的避人隐逸与避世隐逸。有一类隐逸者，他们基于自己的世界观，坚持人间有邪正两道，且唯有通过其肯定的正道才能提升人格而上契天道。此类人遇到他们眼里的邪道得势而自己又无力转化时，就会选择隐逸；待到时机成熟时，复现身应世。是为避人隐逸。此类人虽然因从秉异道之士那里退隐而得到了相当的自由，但受困于正邪对立之定见，其自由实很有限，实际上不出避人之隐，故仅可称为小隐。另一类隐逸者，他们深通阴阳造化之道，观知唯有此道才是本真（自然无为）与永恒（“独立而不改”）的，因道散而形成的天地万物（“朴散则为器”）乃是道之委形，只具有暂时和相对性的意义；至于人间的一切作为以及在此基础上成立起来的大小、真假、善恶、美丑等判断与评价的标准和系统，则不但是暂时和相对的，而且是非本真的和人为的，与道相去更远。他们为了复归于道，主张从人为、器物中超越出来，过一种息影林泉、与世无争、去伪修真、澄怀味道的生活，最终反朴归真、与道冥合。是为避世隐逸。此类人深达大道本源，远离俗世一切纷争，已从避人之隐升华到避世之隐，不因人我之见而动其心，确实能够得到超乎前一类隐逸者的自由。但是，此类隐逸者不知道器（本末、体用）不二之真相，割道器为两截，终于不能破此对待而达成更彻底的自由，故可称为中隐。还有一类隐逸者，他们

---

① 《庄子·缮性》篇说：“道无以兴乎世，世无以兴乎道，虽圣人不在山林之中，其德隐矣。隐故不自隐。古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大谬也。当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待。此存身之道也。”（中华书局《诸子集成》本）这里的“时命”指人在社会生活过程中遭遇到的现实状况；“存身之道”不能理解为求身之道，而是养身葆真之道。依庄子所说，隐逸就是一种养身葆真之道，而隐逸的根本内涵是德隐。在庄子思想中，德是与道关联而论的，是得道者具有的品格，所谓“执道者德全，德全者形全，形全者神全”（《庄子·天地》）。因此，德隐即道隐，亦即没有踪迹可寻的圣人之隐，而圣人之隐所以没有踪迹，是因为他们超越了一切对待而进入无待、获得了终极自由的境界。据此我们完全有理由对庄子的隐逸思想作出如下理解：隐逸者，远离某种对待关系而获得自由之谓也。

不但深悉万物以道为本之真相,而且参透了此真相的全貌,此即道外无器、器外无道、道器如如、本末不二;在他们的眼里,天地万物乃至人间一切都是道的化身,都是平等不二、贵贱无别的一员,所谓"以道观之,物无贵贱"(《庄子·外篇·秋水》)。由于他们以万物平等之心应世,因此既无须避人,也不必避世,已经超越了前述意义的隐逸内涵;另一方面,正因为他们具有平等心,显示他们超越了一切在不平等心中泥足深陷的人。正是在这个意义上,我说这类隐逸者打破了所有对待关系,获得了彻底的自由,可以称之为即世隐逸,乃是隐逸中之大隐。①

那么,《渔樵问答》表达的是什么样的隐逸情怀?有说表现避人隐逸情怀者,如《重修真传琴谱》解题所说者是也;有说是表现避世隐逸情怀者,如《杨伦太古遗音》所说者是也;有说表现即世隐逸情怀者,如最早刊载此曲的《杏庄太音续谱》所说者是也。② 出现这种差异主要由于两个原因:一是琴曲意境具有模糊性,对它的理解往往见仁见智;二是该曲歌词本身内涵不同,可分别指向三种不同的隐逸思想。

前者不好说,后者则可略加论析。《渔樵问答》歌词的版本很多,歌词的文字、段落和内涵都有所不同。从歌词表达的思想倾向看,大致可分为三类,《重修真传琴谱》类歌词表达倾向于避人隐逸之思想,《杨伦太古遗音》、《太古正音琴谱》类歌词展现倾向于避世隐逸之思想,而《理性元雅》、《兰田馆琴谱》类歌词则传达倾向于即世隐逸之思想。这里,我们不妨将《重修真传琴谱》③、《杨伦太古遗音》④和《兰田馆琴谱》⑤所载歌词表列出来,具体观察一下其中的异同。

---

① 关于隐逸问题,作者将有专文论述。

② 引自查阜西:《存见古琴曲谱辑览·解题》,第203页。

③ 《琴曲集成》第4册,第363~365页,北京:中华书局1982年版。

④ 《琴曲集成》第7册,第88~905页,北京:中华书局1981年版。

⑤ 此歌词查阜西先生《存见古琴曲谱辑览·歌词》一书第405~407页列属《蓝田馆琴谱》,而该谱本没有《渔樵问答》一曲,其本据尚待查考,兹姑从其说。

《重修真传琴谱》	《杨伦太古遗音》	《兰田馆琴谱》
第一段一啸青峰 渔问樵曰："子何求？"樵答渔曰："数椽茅屋，绿树青山，时出时还。生涯不在西方，斧斤丁丁，云中之峦。"	**第一段清隐高谭** 靠丹崖，整顿丝钩，人山濯足溪流。驾一叶扁舟，往来江湖里行乐，笑傲也王侯。但见白云坡下，又见绿水滩头。相呼相唤，论心商榷也不相尤。宠辱无关，做个云外之叟。	**第一段** 问乾坤，古往今来，任桑田沧海悠悠。阳鸟月兔，飞鸟难留。天高地下，渺渺虚舟。总寄身寥廓，何虑何忧？光阴如水东流，渔人樵子，不识有王侯。信乎渔人樵子，不识有王侯，这江山与我度春秋。
第二段培植春意 渔又诘之曰："草木逢春，生意不然，不可遏，伐之为薪，生长莫达。"樵又答之曰："木能生火，火能熟物，火与木，天下古今谁没？况山木之为性也，当生当牿，伐之而后更夭乔，取之而后枝叶愈芝①"渔乃笑曰："因木欲财，心多嗜欲；因财发身，心必恒辱。"	**第二段垂纶秋渚** 长江浩荡，举棹趁西风，箬笠簑衣，每向水深际侣渔虾，湖南湖北是生涯。只见白蘋红蓼，满目秋容也交加。放情物外兮堪夸，橹声摇轧那咿哑，出没烟霞。	**第二段** 否泰难期，山林湖海，渔樵活计，尔与我两相依。惟有此山林湖海，渔樵活计，尔与我两相依，须富贵何为？渔兮樵兮，一邱一壑，朝斯暮斯。樵采薪于山之颠，渔垂钓于水之滨。樵所志兮常在樵，渔所志兮常在渔。渔樵相遇，两相问曰："渔之乐，其乐何如？樵之乐，其乐又何如？"

① '芝'疑为'茂'。

《重修真传琴谱》	《杨伦太古遗音》	《兰田馆琴谱》
第三段上友[①]古人　樵曰:"昔日朱买臣未遇富贵时,携书挟卷,登山落径行读之。一旦高车,驷马驱驰,刍荛脱迹,于子岂有不知?我今执柯以伐柯,云龙风虎,终有会期!云龙风虎,终有会期!"	**第三段山居雅趣**　饮泉憩石在山中,此江山不换与三公。只见矗崎岖犹有路通,野客并那山翁,竹径更有松风。遁世逍遥,茫然不知南北与那西东。山无历,寒到便知冬。山寺远,迥不闻钟声。仰观那悬崖峭壁,峻坂高峰,飞泉瀑布,随意纵横。逃名天地外也,有甚么那愁容?大啸一声,山谷皆鸣。无挂碍,别红尘,却疑身在五云中。	**第三段**　试看那山水,乐趣何多!云岭与那烟波。丝纶斤斧作生涯,世事休管蹉跎。渔樵之乐,其乐又如何?指山水,相与笑呵呵。叹人生,功名富贵,朝成夕败,有命自天。总不如,总不如安份忘机,无荣无辱,乐趣在云岭与那烟波。相逢箕踞,相逢箕踞,拍掌浩歌,浩浩歌。江山风月,这便是我安乐窝。
第四段自得江山　樵曰:"子亦何为?"渔顾而答曰:"一竿一钓一扁舟,五湖四海任我自在遨游。得鱼贯柳而归,乐觥筹。"	**第四段获鱼纵乐**　得鱼时将来细剖,需此斗酒,乘月泛沧浪,尽醉而休。高歌那一曲,信口胡诌。无腔笛,雅韵悠悠。撇却许多闲愁,又何忧?	**第四段**　晓起带月行,披星卧月眠。撒网也,扁舟系水滨,风静波平。伐木也,持斧人深林,雾散烟晴。终日安然,得鱼负薪。摧枯拉朽,巨口细鳞,卖与市中人。

① '友'原本作'支',当误。

《重修真传琴谱》	《杨伦太古遗音》	《兰田馆琴谱》
第五段体蓄鱼虾 樵曰："人在世行乐好太平，鱼在水杨鬐鼓鬣受不惊。子垂陆具，过用许机心，伤生害命何深？"渔又曰："不专取利抛纶饵，惟爱江山风景清。"	**第五段危岗禁足** 看他[①]步入云窝，过些羊肠鸟道，闻些猿啼鹤唳，恍似王质也烂柯。雪深泥滑兮，怎奈如何？险危坡，要斟酌。不如轻轻束担[②]，免蹉跎。	**第五段** 花开叶落，不知世界，不记春秋。桃源流水，何处更那深幽？独坐那矶头，远岫层峦踏遍，力倦且休。此外又何求，此外又何求，又何求兮又何求？任他野草闲花满地愁。暑往寒来春复秋，白发乱飕飕。青山绿水，相对话绸缪，乐以忘忧。婆娑岁月，尔我尽悠悠。
第六段戒守仁心 樵曰："志不在鱼垂直钓，心无贪利坐家吟。子今正是严边獭，何道忘私弄月明？"	**第六段惊涛罢钓** 三江五湖，任我遨游。有时下丝纶独钩寒江，方涉江浦也，却又行到那巴丘，浅水汀洲。懒见那鹬蚌相持，向午也就[③]归舟。诚恐风波突起处，滩濑涨恶，要休时，急忙怎得休？	**第六段** 论古今，有许多英雄，为卿为相，定伯匡王，成灵气焰，四海漾荣光。至今都已成空，尽成空。繁华凋谢，竟与草茅微贱同。荣枯胜败，显晦兴亡，时移势改，落花随水去也任流东。追思往哲，何如把钓严公，高节清风？王质得遇神仙，至今仰芳踪。世事竟如何，世事竟如何，竟如何兮竟如何？看那古往今来皆幻梦，百岁光阴过隙驹，莫问是和非。蜡社相携，杯酒足欢娱。乐我渔樵，笑弄烟霞，俯仰又何求？

① "看他"，《太音希声》作"频来"。见《琴曲集成》第9册，第161页，北京：中华书局1982年版。

② "轻束担"，《太音希声》"渔樵活计"。见前揭书。

③ "就"，《太音希声》作"尽"。见前揭书。

《重修真传琴谱》	《杨伦太古遗音》	《兰田馆琴谱》
第七段尚论公卿 渔乃喜曰:"吕望常年渭水滨,丝纶半捲海霞清。有朝得遇文王日,载上安车赍阙京。嘉言傥论为时法,大展鹰扬致太平。"	**第七段浮云富贵** 山林居士,原不爱去趋朝。烟霞老叟,清操绝俗转高。披粗衣,餐淡饭也,草舍团瓢。闲谈今古,何羡重茵鼎食,悬佩紫授,并那戴着金貂?月白风清,受用不了。	**第七段** 今朝会遇,聚谈日影移。明日重逢,阴晴又未知,且随天时。惟有渔人樵子最便宜。
第八段溪山一趣 樵击担而对曰:"子在江兮我在山,计来两物一般般。息肩罢钓相逢话,莫把江山比等闲。我是子非休再辨,我非子是莫虚谈。不如得个红鳞鲤,灼火薪蒸共笑颜。"	**第八段鸣和弥清**① 渔翁樵子也,俱是严陵、吕望辈,振起乎那高标。乐山乐水乐陶陶,看渔樵乐意多饶。幕天席地风骚,戴月推敲。	**第八段** 山兮自苍苍,水兮自茫茫。渔樵之乐,盖在乎山水之间。
第九段适意全生 渔乃喜曰:"不惟萃老溪山,还期异日得志见龙颜。投却云峰烟水业,大旱施霖雨,巨川行舟楫,衣锦而还。叹人生能有几何?"		

我们可以从表列文字看到,三本歌词有一个根本的共同点,其主题都是隐逸。不过,各本透显出的隐逸倾向有所差异:《重修真传琴谱》本歌词虽说"我是子非休再辨,我非子是莫虚谈",但吕望

① "鸣和弥清"前,《太音希声》尚有"渔樵并乐"一语。见前揭书。

和朱买臣[1]的形象告诉我们，隐逸者并非因为远绝尘嚣而隐，而是因为天下无道而隐，他们期待"有朝得遇文王日，载上安车贲阙京。嘉言傥论为时法，大展鹰扬致太平"，结尾甚至微恨不能早些得到当朝重用。这无疑是避人之隐逸。《杨伦太古遗音》、《太古正音琴谱》本歌词虽然也提到吕望，但它致意的是"放情物外"、"出没烟霞"、"乐山乐水"、"笑傲王侯"的田园生活，侧重表现的无疑是避世隐逸思想。《理性元雅》、《兰田馆琴谱》本歌词同样浓墨重彩地描绘了渔樵的山水乐趣，而"且随天时，惟有渔人樵子最便宜"一语则将意境翻上了一层，谓只要隐逸者随遇而安，即使他身居红尘，其心也无异于山水之间，这自然更倾向于即世隐逸思想。然张进朝《玉梧琴谱》引《紫霞洞琴谱》关于该曲解题云："《紫霞洞》考唐人云：'汉家事业空流水，魏国山河半夕阳。'古今兴废有若反掌，青山绿水则固无恙，千载得失是非，尽付之渔樵一话而已。"[2]不言而喻，表达即世隐逸思想的第三本歌词更加接近曲意。

我倾向于将该曲理解为表现即世隐逸思想的琴曲，还有更深层的理由，这就是：在中国思想史上，庄子（约前369～约前286）已将作为即世隐逸者的渔樵形象标举了出来，且从此一直活跃于古人的生活中。《庄子·外物》篇为我们描画了如下的樵夫形象：

> 老莱子之弟子出薪，遇仲尼，反以告曰："有人于彼，修上而趋下，末偻而后耳，视若营四海，不知其谁氏之子。"老莱子曰："是丘也，召而来。"仲尼至。曰："丘，去汝躬矜，与汝容知，斯为君子矣。"仲尼揖而退，蹙然改容而问曰："业可得进乎？"老莱子曰："夫不忍一世之伤，而骜万世之患，抑固窭邪？亡其略弗及邪？惠以欢为，骜终身之丑，中民之行易进焉耳！相引以名，相结以隐。与其誉尧而非桀，不如两忘而闭其所誉。反无非伤也，动无非邪

---

① 朱买臣早年为一樵夫，生活贫困，其妻不堪忍受而弃之改嫁。后买臣以严助荐，拜中大夫、会稽太守等职，其妻知之，愧而自经。详参班固：《汉书》卷六十四上《朱买臣传》，中华书局标点本。

② ［明］张进朝：《玉梧琴谱》卷上。

也。圣人踌躇以兴事,以每成功。奈何哉其载焉终矜尔!”

文中以老莱子一类人为樵夫,通过老莱子与孔子对话的形式来表达他们的世界观与人生观。在他们眼里,孔子不知大道自然、运化无形、无仁不仁,固执己见、是尧非桀,“不忍一世之伤,而骜万世之患”,是一个反物真性、为物所伤的固陋者;而他们则超越是非之端、利害之涂,隐于山林、忘于江湖,是全身葆真、与道冥合的得道者。

渔父则初见于《庄子·渔父》篇,其形象也是以与孔子对话的方式呈现的。话说孔子在杏坛弦歌鼓琴间,有一个须眉交白的渔父前来听琴。曲终,渔父指着孔子问子路这是谁,子路告诉他是孔子。渔夫又问孔子擅长甚么学问,子贡说擅长以仁道经邦济世,渔父于是说:“仁则仁矣,恐不免其身。苦心劳形以危其真。呜呼!远哉,其分于道也。”子贡将其所见所闻报与孔子,孔子知道遇到了圣人,遂追至湖边,恭恭敬敬地向渔父求教。渔父警告孔子,他沉溺于是非好恶、仁义爱憎之辨,不在其位而谋其政,身将不保、灾将及身,劝他谨修其身、慎守其真。接下来,就出现了如下精彩的对话和场景:

孔子愀然曰:“请问何谓真?”客(渔父)曰:“真者,精诚之至也。不精不诚,不能动人。故强哭者虽悲不哀,强怒者虽严不屯,强亲者虽笑不和。真悲无声而哀,真怒未发而威,真亲未笑而和。真在内者,神动于外,是所以贵真也。其用于人理也,事亲则慈孝,事君则忠贞,饮酒则欢乐,处丧则悲哀。忠贞以功为主,饮酒以乐为主,处丧以哀为主,事亲以适为主。功成之美,无一其迹矣。事亲以适,不论所以矣;饮酒以乐,不选其具矣;处丧以哀,无问其礼矣。礼者,世俗之所为也;真者,所以受于天也,自然不可易也。故圣人法天贵真,不拘于俗。愚者反此,不能法天而恤于人,不知贵真,禄禄而受变于俗,故不足。惜哉,子之蚤湛于伪而晚闻大道也!”孔子再拜而起曰:“今者丘得遇也,若天幸然。先生不羞而比之,服役而身教之。敢问舍所在?请因受业而卒学大道。”客曰:“吾闻之,可与往者,与之至于妙道;不可与往者,不知

> 其道，慎勿与之，身乃无咎。子勉之！吾去子矣！吾去子矣！”乃刺船而去，延缘苇间。颜渊还车，子路授绥，孔子不顾，待水波定，不闻拏音而后敢乘。

庄子常以寓言行文，文中的孔子不一定实指孔子本人，但肯定是指那些“以是非相赍”(《庄子·知北游》)的儒士。这种儒士“不见天地之纯”，不知人本于自然大道，本来纯真，精诚所至，自能开展真慈孝、真忠贞、真欢乐、真悲哀的人生，而人为造作一套应当如何忠君、孝亲、饮酒、处丧的礼仪规范，将人桎梏于虚伪的牢笼之中。渔父则不然，他通达道术一如的真谛，深知真实的人生无须任何装点，所以“法天贵真，不拘于俗”。平心而论，悟达天人合一之道的儒家通人(如孔子)同样认为人间的道德礼仪不是那些人为的繁文缛节，而是天道在人间的自然体现，但其中下根者未免难识如此大体，往往沉溺于道德礼仪规范本身不能超拔，其败类甚至会与政权结盟，将一套伪诈的、戕害人性的道德刑具视为天经地义的安排。自古以来，窥破此窍者绝少而受其宰制者良多，因此渔父越俗贵真的人生价值在每个时代都弥足珍贵。不过，渔父不像渊明们那样埋身江湖，而是身在大千、心游尘外。这样的渔父就是庄子的化身，其隐逸生活一如庄子的夫子自道：“独与天地精神往来，而不敖倪于万物；不谴是非，以与世俗处。……上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。”(《庄子·天下》)难怪寓言中的孔子像个小学生那样，直到渔父划船声远去才敢转身离开。

这样的隐逸思想无疑是即世隐逸思想，而渔樵实际上就是即世隐逸者的象征。自此之后，这种隐逸思想和隐逸者一直是传统中国思想和生活世界的一道独特风景。稍晚于庄子的屈原(约前 339 ~ 约前 278)也为我们描绘了这种渔父形象。据屈原《渔父》篇记载，他被楚怀王放逐后，心情颓丧、形容枯槁地在泽畔行吟。时有渔父见到他，就问他何以至此，他说明原由，渔父于是说：

> 圣人不凝滞于物，而能与世推移。世人皆浊，何不淈其泥而扬其波？众人皆醉，何不哺其糟而歠其醨？何故深思高举，自令

放为?①

屈原以自己为高洁、世人为污浊,不愿同流合污,德行不可谓不高,而他因此耿耿于怀、深受其害,智慧则尚欠一间。渔父劝他超越是非、昏明、清浊、高下的对待,不为物困,与世推移,随缘自适,则与庄子之渔樵为同调。

魏晋之际,玄风大扇,渔樵似的隐逸就体现为对名教与自然关系的圆融体悟。名教指人伦规范,自然指自然天道,对两者的关系体悟有别,直接导致不同的生活方式。总体上说,时人对其关系有三种看法:一、溺于名教而不知自然;二、越名教而任自然;三、名教即自然。持第一种见地者不会走向隐逸,持第二种见地者可能选择避人或避世隐逸,持第三种见地者则走向即世隐逸。依彼等所见,既然名教乃"准天地之性,求之自然之理,拟议以制其名,因循以弘其教,辩物成器以通天下之务者",②它们当然也是六合普适、亘古不变的自然秩序。准此,则真正之隐逸既不必也不能是越名教而任自然的身隐,只能是即名教为自然的心隐,如郭象所云:

> 夫圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中,世岂识之哉!徒见其戴黄屋、佩玉玺,便谓足以缨绂其心矣;见其历山川、同民事,便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉!③

确如陈寅恪先生说,魏晋之际有不少巧宦也以这种见识相标榜(陈寅恪前揭文),但这并不意味着当时没有身在庙堂心在山林的即世隐逸者。

到了北宋,邵雍创制畅"论阴阳化育之端,性命道德之奥"④的《渔樵问对》(一作《渔樵问答》)一文,将渔父樵夫并列起来,其主题与庄

① 金开诚、董洪利、高路明:《屈原集校注》下册,第758页,北京:中华书局1996年版。

② [东晋]袁宏:《后汉纪》卷二十六,《文渊阁四库全书》本。

③ [晋]郭象:《庄子·逍遥游注》,中华书局《诸子集成》本。

④ [宋]晁公武:《郡斋读书志》卷一下,《文渊阁四库全书》本。

玄一样，也是揭示不以我观物而以物观物的无我之道，以及善察世间经权消涨、人生进退隐显的圣人之道，令渔樵从此前高深莫测的思想形象一变而成了鲜活可感的文学形象，其生动的对话甚至潜藏着音乐的旋律与节奏之美。此后，以类似渔樵形象为题材的词画作品接踵而起，人们不断将渔樵咏诸于教坊、形诸于丹青，渔樵俨然成为有识之士效法的理想生活的偶像。因此，说琴曲《渔樵问答》表现即世隐逸思想是顺理成章的。

今天古琴界经常弹奏的《渔樵问答》，一是吴景略先生（1907～1987）据清张鹤《琴学入门》（1864）本打谱演奏的十段谱本[①]，一是杨新伦先生据《古冈遗谱》本传授、谢导秀先生记谱并弹奏的八段谱本。[②] 本文先据吴景略传本简要分析该曲表现曲意的方法，再略及两本之异同。

该曲先用两个音调平稳、节奏疏缓的乐句营造出一片自然宁静、悠远朦胧的湖光山色，并带出闲适恬淡的渔父和樵夫。接着，琴曲利用对称性的乐句，通过音调的上升（问）和下降（答）描写渔樵之间的问答，将听众带入充满现场感的对话场景。第五段，以一段清越的泛音描画渔樵心徜徉其间的青山绿水，并结束乐曲的第一部分。从第六段开始的第二部分继续表现渔樵问答的内容，不同的是其间加入了一种不成双的沉重音调，彷佛对世人的执迷不悟深表叹息，并在问答过渡到高音区后转向了对划船情景的描写。接下来，琴曲在高音区以一清脆的掐撮三声结束第二部分，显示渔樵将泛舟江湖、划迹幽岩。第八段开始进入第三部分，主要描写水上泛舟之乐，重峦叠嶂的青山、微波荡漾的绿水、随波轻摇的扁舟、相忘江湖的渔樵毕现于指下，令人流连忘返。最后，清越的泛音再次出现，一方面与前面相应合以结束全曲，另一方面将琴曲的意境加以总结和升华，从而为渔樵的隐逸生活

① 详见吴景略、吴文光：《虞山吴氏琴谱》，第24～30页，北京：东方出版社2001年版；又见中国艺术研究院音乐研究所、北京古琴研究会编：《古琴曲集》第一集，第129～134页，北京：人民音乐出版社1962年版。

② 详见费邓洪、陈浚辉主编：《岭南琴韵》，第23～29页，汕头：汕头海洋音像出版社2005年版；又见岭南派传授本《古冈遗谱》。

平添了几分迷蒙、空灵之气。[①] 全曲音调平稳,节奏疏缓,旋律悠扬,无爱憎心,离悲喜情,宛如两个智通天人、目空今古的老人闲话家常,悠然自得,诚可称为古琴音乐中的经典。

《古风遗谱》谱本的旋律和曲意与此本一样,如果要说有什么差异的话,可以说《琴学入门》本着重营造渔樵对话的现场效果及其徜徉其间的湖光山色,而《古风遗谱》本则着重表达渔樵尘垢名利、心与物游的愉悦自在心情。因此,不论弹奏哪个谱本,都宜以"静简"手法弹出自然、古淡、平顺、质朴的韵味,令听众一闻之下有"神情洒脱"[②]之感。

① 关于此曲音乐结构的分析,详参王震亚:《古琴曲分析》,第61~72页,北京:中央音乐学院出版社2005年版。

② [清]陈世骥:《琴学初津·渔樵问答》后记,引自査阜西:《存见古琴曲谱辑览·解题》,第205页。

思想史发微

朱熹《孟子集注》及其儒学思想

陈　来

朱子(1130－1200)是宋代儒学的集大成者,朱子的儒学思想是宋代儒学发展的高峰。从儒学史的角度来看,朱熹对儒学发展所作的一个最重要的贡献,就是他花费了毕生的时间致力完成并在一生中不断加以修改的《四书章句集注》。朱子对"四书"所作的研究,集中地体现在他对"四书"的集结、章句、注释、解说。事实上,他一生的学术精力,大部分都投入在对于"四书"的注释研究之上,死而后已。

朱熹的"四书"研究是理学化的四书体系的集中代表。朱子的"四书"研究,是在整理、编辑北宋以来儒家(主要是道学,也包括与道学亲缘接近的其他儒者)对"四书"的解释的基础之上,以二程道学思想为主轴,并经过对北宋以来儒家各家的"四书"解释的全面反思和批判继承,所建立起来的解释体系。由二程在北宋开创的注重"四书"的学术运动,到朱熹手中真正定型和兴起,并借助后来朱子学派的努力发扬,使"四书"成为宋元明清儒学思想的新的经典体系。

朱子早年就对北宋和南宋初期儒学关于《论语》、《孟子》的解释做过整理和编辑,在他四十多岁时写成了《四书集注》的初稿,此后一直不断修改。朱子在其晚年守漳州的任上把"四书"合刊为一。他对《论语》、《孟子》的注释称为"集注",对《大学》、《中庸》的注释称为

"章句",所以后来统称《四书章句集注》,简称《四书集注》。集注与章句的不同是,章句极少引用他人的解释,而集注的特色就是精选前人的解释而会聚之,以帮助人们理解《论语》、《孟子》的文义。在《四书集注》外,他还著有《四书或问》,对其《四书集注》中的义理论点和素材取舍加以说明和发挥。朱熹的《论语集注》和《孟子集注》在思想上方法上是一致的,所以这两种书在他生时和死后都常常合刻,称为《论孟集注》。本文以《孟子集注》为主,论述朱子儒学思想的特色,但本文主要不是从解经学的角度观察《四书集注》,而是以一个案例,来展示朱熹是如何通过《四书集注》阐发其儒学思想的。

今本《四书集注》首列有《读〈论语〉、〈孟子〉法》,是朱子摘录二程关于读《论语》和《孟子》的语录,也表达了朱子关于阅读《论语》、《孟子》的看法:

> 程子曰:"学者当以《论语》、《孟子》为本。《论语》、《孟子》既治,则《六经》可不治而明矣。读书者当观圣人所以作经之意,与圣人所以用心,圣人之所以至于圣人,而吾之所以未至者,所以未得者。句句而求之,昼诵而味之,中夜而思之,平其心,易其气,阙其疑,则圣人之意可见矣。"
>
> 程子曰:"……若能于《语》、《孟》中深求玩味,将来涵养成甚生气质!"
>
> 程子曰:"凡看《语》、《孟》,且须熟读玩味。须将圣人言语切己,不可只作一场话说。人只看得二书切己,终身尽多也。"(《四书集注》,中华书局,1984 年,页 44 - 45)

朱子在《论语集注》中引程子曰:"凡看《论语》,非但欲理会文字,须要识得圣贤气象。"(《四书集注》,"公冶长第五",前揭,页 83)《孟子集注》亦然。可见,朱子赞同二程的解释主张,读书是为了理解,不是为了诠释,理解的要点是经典所表达和蕴涵的圣人之心与意,即圣人为什么作经,圣人要达到什么目的。其次是通过经典了解圣人所达到的境界,及常人与圣人境界的差距所在。理解要"思",而且要

"味",味就是玩味和体会。这种玩味不是浅尝辄止,而是在熟读的基础上深切地玩味,玩味要结合切身的体会。最后,玩味的目的是识得圣人的气象,涵养自己的气质。在这个意义上,对"四书"的阅读和理解是体验的,是实践的。

《集注》的叙述特点是:先训读,次解释大意,次引程子、及程门谢氏、游氏、杨氏、尹氏等说,其中引程子最多,而后以"愚谓"、"愚按"补足之。与二程不同,朱熹的注释以字的音读和字义为基础,这不仅继承了汉唐经学注重训诂的长处,也有助于科举时代知识人对于经典音读的统一,更便于初学。所以朱熹的《集注》可以说做到了学术性与实用性的统一,这也是他的《集注》能够被作为教本广为流传的原因之一。同时很明显,朱子《集注》在训读后的解释大意中,加进了自己的哲学发挥。由此可见,朱子的《孟子集注》是义理派的解释学风,在重视训诂音读的同时,力求通过注释阐发他的哲学思想,或者说自觉地用他的哲学思想解释《孟子》的本文。

仁心:天地以生物为心,人得之以为心

《孟子·梁惠王》第一章一开始,记述了孟子与梁惠王之间的著名的义利对话:

> 孟子对曰:"王何必曰利?亦有仁义而已矣。"仁者,心之德、爱之理。义者,心之制、事之宜也。此二句乃一章之大指,下文乃详言之。(《四书集注》,前揭,页201。楷体字为《孟子》本文,仿体字为朱熹《集注》文。下皆仿此,不再注明)

"仁者,心之德、爱之理",这是朱熹仁说的重要定义,也写入了《论语集注》。孟子则不仅言"仁",而且论"义","仁"、"义"连用。与"仁"的定义是"心之德、爱之理"相对,"义"的定义,在这里表达为"心之制、事之宜",指"义"是心的向外的规范作用,是制约行事的,使事物得其所宜。"义"本来也可以是"心之德",但朱熹在《孟子集注》中

强调的不是“义”作为“心之德”的意义，而是对事物的制约作用，是行事的应然原则。朱熹认为突出仁义是开篇首章的“大指”。

在这一章的结尾，我们看到朱熹的《集注》：

“王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”重言之，以结上文两节之意。此章言仁义根于人心之固有，天理之公也。利心生于物我之相形，人欲之私也。循天理，则不求利而自无不利；殉人欲，则求利未得而害已随之。所谓毫厘之差，千里之缪。此孟子之书所以造端托始之深意，学者所宜精察而明辨也。太史公曰：“余读孟子书至梁惠王问何以利吾国，未尝不废书而叹也。曰嗟乎！利诚乱之始也。夫子罕言利，常防其源也。故曰‘放于利而行，多怨’。自天子以至于庶人，好利之弊，何以异哉？”程子曰“君子未尝不欲利，但专以利为心则有害。惟仁义则不求利而未尝不利也。当是之时，天下之人惟利是求，而不复知有仁义。故孟子言仁义而不言利，所以拔本塞源而救其弊，此圣贤之心也。”（《四书集注》，前揭，页202）

仁义是在与其对立面的对立中彰显起来的。朱熹认为，《孟子·梁惠王上》第一章的根本宗旨是理欲公私之辨，“仁义之心”是人所固有的本心，代表“天理之公”；而所谓“利心”生于人与物的接触，属于“人欲之私”。两者是对立的，但也可以在“仁义”的主导下得到统一。关于理和欲的关系，朱熹认为，一心遵循天理，不追求利益，利益自然会来。一心追求人欲，不仅利益得不到，自己也会受害。他引用二程的话指出：君子不否定利，但反对“专以利为心”，反对以利为惟一的动机，认为这无论对个人还是社会都是有害的。朱熹还引用司马迁的话，认为惟利是求的价值导向，是社会动乱的根源；主张改变以利为根本、改变惟利是求，才是改良社会、救治人心的“拔本塞源”之法。

朱熹首先要面对孟子自己对仁和义的分疏：

孟子曰：“仁，人心也；义，人路也。”仁者心之德，程子所谓心

> 如谷种,仁则其生之性,是也。然但谓之仁,则人不知其切于己,故反而名之曰人心,则可以见其为此身酬酢万变之主,而不可须臾失矣。义者行事之宜,谓之人路,则可以见其为出入往来必由之道,而不可须臾舍矣。(《四书集注》,前揭,页 303)

本来,朱熹的哲学认为仁是性,不是心,所以他先用心之德解释仁作为生命本性的意义。但在朱熹看来,孟子之所以提出"仁,人心也",是因为,只把仁作为一种德性,或者作为人性本质,还不能显示出仁作为意识主体的重要作用,也不能使人在功夫实践上贴近自己的问题。"心"是意识活动和行为的主宰,如果从"心"来理解"仁","仁心"就是活动的主体,这就突出了"仁"作为道德主体的意义。所以,从人心方面来讲仁,也是朱熹可以肯定的。义则是指人的从事于各种事事物物的活动所应遵循的规范和原则。

朱熹强调,"仁心"是有其宇宙根源的:

> 孟子曰:"人皆有不忍人之心。天地以生物为心,而所生之物因各得夫天地生物之心以为心,所以人皆有不忍人之心也。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。"言众人虽有不忍人之心,然物欲害之,存焉者寡,故不能察识而推之政事之闲;惟圣人全体此心,随感而应,故其所行无非不忍人之政也。(《四书集注》,前揭,页 237)

《孟子集注》中,对"仁心"的一个重要诠释,这就是来自朱熹《仁说》的观念。这个观念把人之仁心溯源至"天地之心",以说明其根源。朱熹认为,"天地生物之心"就是天地的爱的体现,"天地以生物为心"就是指天地完全以对于万物生养的爱为心。而正是由于天地以爱为心,所以作为天地所生之物的人,也无不具有"不忍人"之爱心,"不忍人之心"即"仁心"。这是朱熹对孟子"仁心"说的宇宙论哲学论证。

"不忍人之心"又叫做"恻隐之心",这是孟子用来说明"仁心"的

重要方式：

> 所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。怵，音黜。内，读为纳。要，平声。恶，去声，下同。乍，犹忽也。怵惕，惊动貌。恻，伤之切也。隐，痛之深也。此即所谓不忍人之心也。内，结。要，求。声，名也。言乍见之时，便有此心，随见而发，非由此三者而然也。程子曰："满腔子是恻隐之心。"谢氏曰："人须是识其真心。方乍见孺子入井之时，其心怵惕，乃真心也。非思而得，非勉而中，天理之自然也。内交、要誉、恶其声而然，即人欲之私矣。"由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恶，去声，下同。羞，耻己之不善也。恶，憎人之不善也。辞，解使去己也。让，推以与人也。是，知其善而以为是也。非，知其恶而以为非也。人之所以为心，不外乎是四者，故因论恻隐而悉数之。言人若无此，则不得谓之人，所以明其必有也。（《四书集注》，前揭，页237）

《集注》在音读和字义讲解之后，引用二程和谢良佐有关恻隐之心的说法，其中谢氏的说法，以恻隐之心为人的真心；认为真心所发，不思而得，无所为而然，自然而然，乃是天理；凡有所为，如内交、要誉等，都是人欲。人不仅仅有恻隐之心，还有羞恶之心、辞让之心、是非之心，是非之心就是"知其善而以为是"、"知其恶而以为非"。朱熹强调，这四者是人之所以为人者，就是说，没有这四者就不成其为人了。又说这四者是人之所以为心者，意思是说，人与动物的区别在于人有心，而动物没有心，人与动物的根本不同就在于人有这四者之心。

在接下来的解释中，朱熹以理学的心性情论来解说孟子的性情说：

> 恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端

> 也;是非之心,智之端也。恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁、义、礼、智,性也。心,统性情者也。端,绪也。因其情之发,而性之本然可得而见,犹有物在中而绪见于外也。……此章所论人之性情,心之体用,本然全具,而各有条理如此。学者于此,反求默识而扩充之,则天之所以与我者,可以无不尽矣。程子曰:"人皆有是心,惟君子为能扩而充之。不能然者,皆自弃也。然其充与不充,亦在我而已矣。"……(《四书集注》,前揭,页 237 - 238)

孟子说恻隐之心是仁之端,朱熹解"端,绪也",这在字义上是没有问题的。但朱熹又从他的心性论加以解释,仁是指性,恻隐是指情,心则包括性情。性是看不见的,但性通过情表现出来,于是人可以由情以见性。仁义礼智是天赋予人的性,恻隐等四者是人之本性的发端,通过恻隐等四者,性就可以表现出来了。在这个意义上,作为端绪的情之发和未发的性是两个不同层次的存在,这样的端绪就不是一个整体的开端部分,而是本性的现象表现。朱熹把性情归结为心的体用,性是心之体,情是心之用,心是包括性情的全体。从对孟子的解释来看,朱熹的这一说法,把孟子的性善、仁心、恻隐等讲法阐释为一更有条理层次的心性系统了。

正如朱熹在《集注》成书以前就完成的《仁说》一样,朱熹注重从爱来推溯和理解仁:

> 今有仁心仁闻而民不被其泽,不可法于后世者,不行先王之道也。闻,去声。仁心,爱人之心也。仁闻者,有爱人之声闻于人也。先王之道,仁政是也。范氏曰:"齐宣王不忍一牛之死,以羊易之,可谓有仁心。……(《四书集注》,前揭,页 275)

除了推原"仁心"的宇宙论根源外,朱熹对仁的理解的另一个特点是坚持以爱推仁,反对离爱言仁,所以他以"仁心"为"爱人之心",以"仁闻"为"有爱人之声闻"。这些都体现了朱熹论仁的特点。

最后来看朱熹对孟子的"大人之心"和"赤子之心"的区分:

> 孟子曰:“大人者,不失其赤子之心者也。”大人之心,通达万变;赤子之心,则纯一无伪而已。然大人之所以为大人,正以其不为物诱,而有以全其纯一无伪之本然。是以扩而充之,则无所不知,无所不能,而极其大也。(《四书集注》,前揭,页292)

在《孟子》中,还提到“大人之心”和“赤子之心”,朱熹的解释认为这二者还是有所分别的,“大人之心”是成人后得的成熟理性,能通达各种变化,而不受任何物质的引诱;而“赤子之心”是元初的本心,纯一真实。朱熹认为,“大人之心”就是“赤子之心”的扩充的极致。

天理:以理言之谓之天

理学的根本特色,是要用理学的天理观重新解释各种涉及“天”的文本,《孟子集注》也不例外:

> 以大事小者,乐天者也;以小事大者,畏天者也。乐天者保天下,畏天者保其国。乐,音洛。天者,理而已矣。大之字小,小之事大,皆理之当然也。自然合理,故曰乐天。不敢违理,故曰畏天。包含遍覆,无不周遍,保天下之气象也。(《四书集注》,前揭,页215)

与《论语集注》一样,朱熹对古代典籍中的“天”的概念都作了理性化的解释,即“天”是指“天理”而言,并不是指人格神上帝。从而,以“天”为后缀的词,也都应当这样来理解,如“乐天”是指人对天理的自然而然的符合,“畏天”是指人对天理的必然性的服从。

在与“天”关联的词语中,“天理”无疑是理学最重要的观念,也是理学的经典诠释的核心,而天理和人欲则构成了理学解释学的基本框架:

> 王曰:"寡人有疾,寡人好色。"对曰:"昔者大王好色,爱厥妃。诗云:'古公亶甫,来朝走马,率西水浒,至于岐下。爰及姜女,聿来胥宇。'当是时也,内无怨女,外无旷夫。王如好色,与百姓同之,于王何有?"大,音泰。王又言此者,好色则心志蛊惑,用度奢侈,而不能行王政也。大王,公刘九世孙。《诗》、《大雅》、《绵》之篇也。古公,大王之本号,后乃追尊为大王也。亶甫,大王名也。来朝走马,避狄人之难也。率,循也。浒,水涯也。岐下,岐山之下也。姜女,大王之妃也。胥,相也。宇,居也。旷,空也。无怨旷者,是大王好色,而能推己之心以及民也。杨氏曰:"孟子与人君言,皆所以扩充其善心而格其非心,不止就事论事。若使为人臣者,论事每如此,岂不能尧舜其君乎?"愚谓此篇自首章至此,大意皆同。盖钟鼓、苑囿、游观之乐,与夫好勇、好货、好色之心,皆天理之所有,而人情之所不能无者。然天理人欲,同行异情。循理而公于天下者,圣贤之所以尽其性也;纵欲而私于一己者,众人之所以灭其天也。二者之间,不能以发,而其是非得失之归,相去远矣。故孟子因时君之问,而剖析于几微之际,皆所以遏人欲而存天理。其法似疏而实密,其事似易而实难。学者以身体之,则有以识其非曲学阿世之言,而知所以克己复礼之端矣。(《四书集注》,前揭,页219)

与"人欲"相对的"天理",既是指"天"的普遍法则,也是指人心中的道德意识。在这里朱熹首先肯定,好勇、好货、好色之心,其本身并不是与"天理"冲突的,而是自然的普遍法则的一部分,所以是人情所常有的,问题在于,如何对待这些情欲。圣贤之学是把这些情欲看成人性的一部分,以服从道德法则为情欲满足的前提,在此前提下把这些情欲的适当满足作为君子尽性的一部分,并且谋求所有人欲望的满足。而一般人则放纵其情欲不加克制,只是追求自己在情欲上的满足,不关心人民利益,于是满足了私欲而湮灭了天理之心。朱熹认为,从意识上看,天理和人欲在出发点上,差别只在毫发之间,所以君子必须克己复礼,遏制人欲而保存天理之心。

孟子书中以“诚”来说明天之道,《集注》的解释是:

孟子曰:“居下位而不获于上,民不可得而治也。获于上有道:不信于友,弗获于上矣;信于友有道:事亲弗悦,弗信于友矣;悦亲有道:反身不诚,不悦于亲矣;诚身有道:不明乎善,不诚其身矣。获于上,得其上之信任也。诚,实也。反身不诚,反求诸身而其所以为善之心有不实也。不明乎善,不能即事以穷理。无以真知善之所在也。游氏曰:“欲诚其意,先致其知;不明乎善,不诚乎身矣。学至于诚身,则安往而不致其极哉?以内则顺乎亲,以外则信乎友,以上则可以得君,以下则可以得民矣。”是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。诚者,理之在我者皆实而无伪,天道之本然也;思诚者,欲此理之在我者皆实而无伪,人道之当然也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也。”至,极也。杨氏曰:“动便是验处,若获乎上、信乎友、悦于亲之类是也。”此章述《中庸》孔子之言,见思诚为修身之本,而明善又为思诚之本。乃子思所闻于曾子,而孟子所受乎子思者,亦与《大学》相表里,学者宜潜心焉。(《四书集注》,前揭,页282)

《集注》认为,“诚”是一种实在、真实的状态。朱熹更重视的是有关“诚”的功夫实践,他引游定夫之言,认为孟子中诚身和明善的关系,如同《大学》中诚意和致知的关系;按《大学》的思想,要做到诚意,必先作致知的功夫;在孟子,要能诚身,必先明善。因此朱熹把明善的功夫解释为“即事以穷理”,也就是格物;把诚身的功夫解释为反求于身而实其为善之心,也就是诚意。朱熹还认为孟子所说的是发挥《中庸》中孔子的思想。所以,孟子这里的思想和《大学》、《中庸》都是一致的。朱熹还解释说,人的诚身实际是对天的诚道的一种学习。自然而能做到“诚”,这是天的特质,故说“诚”是天道的本然特性。“思诚”是人努力去做到诚,人不是自然而诚的,只有经过努力修身,才能做到诚,所以“思诚”是人道的当然特性。天是自然的诚,本然的诚;人是当然的诚,能然的诚。就天人关系说,人就是要模仿、学习天所具有的一

切特性,力求达到与天一致。

最后在这里简单提及天、天命、天下的问题。

> 万章曰:"尧以天下与舜,有诸?"孟子曰:"否。天子不能以天下与人。"天下者,天下之天下,非一人之私有故也。……舜、禹、益相去久远,其子之贤、不肖,皆天也,非人之所能为也。莫之为而为者,天也,莫之致而至者,命也。……盖以理言之谓之天,自人言之谓之命,其实则一而已。……继世以有天下,天之所废,必若桀纣者也,故益、伊尹、周公不有天下。继世而有天下者,其先世皆有大功德于民,故必有大恶如桀纣,则天乃废之。如启及大甲、成王虽不及益、伊尹、周公之贤圣,但能嗣守先业,则天亦不废之。故益、伊尹、周公,虽有舜禹之德,而亦不有天下。(《四书集注》,前揭,页 307-309)

朱熹在《集注》中提出:天下是天下人的天下,不是某一人的私有物,这是对孟子政治思想的重要发展,显示出民本的公天下思想在朱熹思想体系中也占有重要地位。后来明末清初的思想家也是在宋熹思想的基础上进一步发展了民本的政治思想。朱熹还指出,在君主制下,继世而为君主的人,乃是因为其祖先曾有大功德于人民,所以天允许其后人继承先业。这里的天并不是上帝,而是世界的普遍法则,也是历史发展的必然性,而归根到底,对人民是否有功,人民是否拥护,这是"天下"的真正的合法性根源。换言之,人民的因素是历史的决定因素。

浩然之气:天地之正气本自浩然

浩然之气的问题是孟子学中注释家历来用力的焦点,对此,《集注》的解说是:

> 曰:"敢问夫子之不动心,与告子之不动心,可得闻与?""告

子曰:‘不得于言,勿求于心;不得于心,勿求于气。’不得于心,勿求于气,可;不得于言,勿求于心,不可。夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉。故曰:‘持其志,无暴其气。’”闻与之与,平声。夫志之夫,音扶。此一节,公孙丑之问。孟子诵告子之言,又断以己意而告之也。告子谓于言有所不达,则当舍置其言,而不必反求其理于心;于心有所不安,则当力制其心,而不必更求其助于气,此所以固守其心而不动之速也。孟子既诵其言而断之曰,彼谓不得于心而勿求诸气者,急于本而缓其末,犹之可也;谓不得于言而不求诸心,则既失于外,而遂遗其内,其不可也必矣。然凡曰可者,亦仅可而有所未尽之辞耳。若论其极,则志固心之所之,而为气之将帅;然气亦人之所以充满于身,而为志之卒徒者也。故志固为至极,而气即次之。人固当敬守其志,然亦不可不致养其气。盖其内外本末,交相培养。此则孟子之心所以未尝必其不动,而自然不动之大略也。(《四书集注》,前揭,页230)

根据朱熹的解释,告子的不动心,本来是说,当对言语(话)不能了解时,就应当把言语放置一边,不必在心里反复琢磨;当心里想不通的时候,就应当用意志力控制心,而不必用气去影响心。朱熹把“不求于心”解释为“不必反求其理于心”,这就把告子说成反对儒家“反求诸身”的观点,显示出理学对孟子的尊崇和对孟子对手的贬抑。在对孟子思想的解释上,朱熹以“志”为“心之所之”,即“志”表示心(意识)之所指向,所以志是心的范畴。就志和气的关系说,志是气的统帅。然而,就功夫来说,持志很重要,养气也很重要,二者是交相培养的关系。二者都作好了,就能不追求不动心而自然达到不动心。这里表现出朱熹在功夫论上兼顾内外本末的特点。

朱熹以“敬守”解释“持”,以“养气”解释“无暴其气”,是要从这里转接到孟子下面的养气说:

“敢问夫子恶乎长?”曰:“我知言,我善养吾浩然之气。”恶,平声。公孙丑复问孟子之不动心所以异于告子如此者,有何所长

> 而能然,而孟子又详告之以其故也。知言者,尽心知性,于凡天下之言,无不有以究极其理,而识其是非得失之所以然也。浩然,盛大流行之貌。气,即所谓体之充者。本自浩然,失养故馁,惟孟子为善养之以复其初也。盖惟知言,则有以明夫道义,而于天下之事无所疑;养气,则有以配夫道义,而于天下之事无所惧,此其所以当大任而不动心也。告子之学,与此正相反。其不动心,殆亦冥然无觉,悍然不顾而已尔。(《四书集注》,前揭,页231)

朱熹把"不动心"归于"气"的方面和作用,而把"知言"作为"养气"的先导,把"养气"作为"知言"的配合。"知言"是明瞭道义而无所疑,"养气"是配合道义而无所惧,前者是不疑于理,后者是不动于气。其次,朱熹把"养气"解释为"复其初",认为人身之气本来浩然充实,后来因为缺乏"养气"的功夫而导致气馁,于是"养气"的最后结果实际是使气回复到本来的浩然状态。这种说法体现了理学家对本来性的偏好,不仅在性、心的问题上是如此,在浩然之气的问题上也是如此,总之,理学在理论上的特点是把所要达到的说成是本来即有的。最后,关于知言,朱熹将之解释为尽心知性,穷究其理,知其所以然,其实是以格物致知、物格知致的精神来解释"知言"。在此意义上,"知言"和"养气"的关系亦即是致知和存养的关系。

接着,讨论到"直养无害"和"配义与道"的问题:

> **"敢问何谓浩然之气?"曰:"难言也。**孟子先言知言而丑先问气者,承上文方论志气而言也。难言者,盖其心所独得,而无形声之验,有未易以言语形容者。故程子曰:"观此一言,则孟子之实有是气可知矣。"**其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。**至大初无限量,至刚不可屈挠。盖天地之正气,而人得以生者,其体段本如是也。惟其自反而缩,则得其所养;而又无所作为以害之,则其本体不亏而充塞无间矣。程子曰:"天人一也,更不分别。浩然之气,乃吾气也。养而无害,则塞乎天地;一为私意所蔽,则欿然而馁,却甚小也。"谢氏曰:"浩然之气,须于心得其

正时识取。"又曰:"浩然是无亏欠时。"其为气也,配义与道;无是,馁也。馁,奴罪反。配者,合而有助之意。义者,人心之裁制。道者,天理之自然。馁,饥乏而气不充体也。言人能养成此气,则其气合乎道义而为之助,使其行之勇决,无所疑惮;若无此气,则其一时所为虽未必不出于道义,然其体有所不充,则亦不免于疑惧,而不足以有为矣。(《四书集注》,前揭,页231)

孟子本来只说"以直养而无害,则塞于天地之间",并没有说"浩然之气"是天地之间本来所有的。朱熹的解释中,则认为正气是天地间本来就有的,人禀受了天地正气而有了生命,因此人身的气本来是浩然的。如果人在生命活动中不戕害此气,而又能有养气的功夫,则人身本有的浩然之气就不会亏馁,而且能通于充塞天地之间的正气。如果人有私意,则浩然之气就会亏欠。朱熹这个思想是继承了二程的天人一气相通的说法而来。关于"配义与道",朱熹的解释是,"义"指人心的正义感,"道"是指天理,人的浩然之气,其功能是可与道义相配合,完成勇敢的道德行为。

人性:性者人之所得于天之理

孟子思想最突出的部分是性善论,《集注》对此的阐发是:

孟子道性善,言必称尧舜。道,言也。性者,人所禀于天以生之理也,浑然至善,未尝有恶。人与尧舜初无少异,但众人汩于私欲而失之,尧舜则无私欲之蔽,而能充其性尔。故孟子与世子言,每道性善,而必称尧舜以实之。欲其知仁义不假外求,圣人可学而至,而不懈于用力也。门人不能悉记其辞,而撮其大旨如此。程子曰:"性即理也。天下之理,原其所自,未有不善。喜、怒、哀、乐未发,何尝不善。发而中节,即无往而不善;发不中节,然后为不善。故凡言善恶,皆先善而后恶;言吉凶,皆先吉而后凶;言是非,皆先是而后非。"(《四书集注》,前揭,页251)

朱熹认为,性既是人从天禀受得来的理,也是人的生命之身的理,此性此理是至善无恶的。人与圣贤的本性都是相同的,圣贤能充分发挥和实现其本性,故成为圣贤。众人沉迷于私欲而失其本性,所以只是众人。朱熹认为,孟子之所以提出性善说,是要人知道道德仁义是人的内在本性,不必外求,只要充分发挥自己的本性,圣人就可学而至,激励人用力于道德修身。朱熹也说明,他的思想是来自二程"性即理"的思想并加以发展了的,他主张善总是本源的、先在的。朱熹坚持"性本善"的同时,主张要顺性,认为如果反性便为恶。所以他说:"此章言性本善,故顺之而无不善;本无恶,故反之而后为恶,非本无定体,而可以无所不为也。"

关于孟子与告子的人性论辩,《集注》这样给予分析:

> **告子曰:"生之谓性。"**生,指人物之所以知觉运动者而言。告子论性,前后四章,语虽不同,然其大指不外乎此,与近世佛氏所谓作用是性者略相似。**孟子曰:"生之谓性也,犹白之谓白与?"曰:"然。""白羽之白也,犹白雪之白;白雪之白,犹白玉之白与?"曰:"然。"**与,平声。下同。白之谓白,犹言凡物之白者,同谓之白,更无差别也。白羽以下,孟子再问而告子曰然,则是谓凡有生者同是一性矣。**"然则犬之性,犹牛之性;牛之性,犹人之性与?"**孟子又言若果如此,则犬牛与人皆有知觉,皆能运动,其性皆无以异矣,于是告子自知其说之非而不能对也。愚按:性者,人之所得于天之理也;生者,人之所得于天之气也。性,形而上者也;气,形而下者也。人物之生,莫不有是性,亦莫不有是气。然以气言之,则知觉运动,人与物若不异也;以理言之,则仁义礼智之禀岂物之所得而全哉?此人之性所以无不善,而为万物之灵也。告子不知性之为理,而以所谓气者当之,是以杞柳湍水之喻,食色无善无不善之说,纵横缪戾,纷纭舛错,而此章之误乃其本根。所以然者,盖徒知知觉运动之蠢然者,人与物同;而不知仁义礼智之粹然者,人与物异也。孟子以是折之,其义精矣。(《四书集注》,前揭,页326)

告子所说的“生之谓性”本指生而具有的便是性,朱熹进一步解释,认为告子所指的是人生而具有的知觉运动的能力。他特别强调,“生”所代表的知觉与运动是属于气。朱熹的哲学认为宇宙的基本构成是理和气,理是生物之本,气是生物之具,他根据其理气观提出一种“性一生”的二元论解释,本性来自天之理,生命来自天之气,人从天禀受了理作为本性,人又从天禀受了气而形成生命,有理有气才成构为人;人都有性,也都有气,但本性是形而上的,生命活动是形而下的。从气来看,在有知觉能运动的方面,人和物没有根本的区别;从理来看,人禀受了仁义礼智的全体,物只得到偏的部分,所以人性善,物性有不善。朱熹还强调,告子是以气为性,孟子是以理为性,而按告子的思想是无法说明人和物的区别的。这种解释无疑充满了理学世界观的特色。

关于人与物的区别,《集注》还提到:

> 孟子曰:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。几希,少也。庶,众也。人物之生,同得天地之理以为性,同得天地之气以为形;其不同者,独人于其间得形气之正,而能有以全其性,为少异耳。虽曰少异,然人物之所以分,实在于此。众人不知此而去之,则名虽为人,而实无以异于禽兽。君子知此而存之,是以战兢惕厉,而卒能有以全其所受之理也。(《四书集注》,前揭,页294)

在这里,朱熹指出,人和物的区别,不仅在与人所禀受的理是全体,物所禀受的理是部分和片面,而且在于,人所禀受的气是正的,物所禀受的气有所不正。甚至可以说,正是由于人禀受了正的气,所以能禀受理的全体并能够保全性理的本体。但人能保全其本性并不是自然的,需要有“存之”的功夫,朱熹理解的功夫主要是“战兢惕厉”,即戒慎恐惧和“慎独”的功夫。

《集注》不仅以“知觉运动”理解“生”,也以此理解“食色”:

> 告子曰:“食色,性也。仁,内也,非外也;义,外也,非内也。”告子以人之知觉运动者为性,故言人之甘食悦色者即其性。故仁爱之心生于内,而事物之宜由乎外。学者但当用力于仁,而不必求合于义也。(《四书集注》,前揭,页326)

朱熹在这里一方面强调以知觉运动为性,就是以饮食男女等感性欲求为性,一方面针对告子的义外说指出,事物之宜并非由乎外,义也是内在的,是心指向事物的一种作用。

关于孟子同时的几种人性论,《集注》的分析比较简略:

> 公都子曰:“告子曰:‘性无善无不善也。’此亦“生之谓性、食色性也”之意,近世苏氏、胡氏之说盖如此。或曰:‘性可以为善,可以为不善;是故文武兴,则民好善;幽厉兴,则民好暴。’好,去声。此即湍水之说也。或曰:‘有性善,有性不善;是故以尧为君而有象,以瞽瞍为父而有舜;以纣为兄之子且以为君,而有微子启、王子比干。’韩子性有三品之说盖如此。按此文,则微子、比干皆纣之叔父,而书称微子为商王元子,疑此或有误字。今曰‘性善’,然则彼皆非与?”与,平声。孟子曰:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。乃若,发语辞。情者,性之动也。人之情,本但可以为善而不可以为恶,则性之本善可知矣。若夫为不善,非才之罪也。夫,音扶。才,犹材质,人之能也。人有是性,则有是才,性既善则才亦善。人之为不善,乃物欲陷溺而然,非其才之罪也。(《四书集注》,前揭,页328)

针对公都子所述的几种人性论说法,朱熹认为,“性无善无不善”、“生之谓性”、“食色性也”、“性可以为善,可以为不善”,这几个说法都是告子人性论的命题。宋代苏轼、胡宏的人性论说法也都与告子之说相近。而唐代韩愈的人性三品说,则近于先秦“有性善,有性不善”的说法。所有这些说法都是与性善论对立的。关于“乃若其情,则可以

为善矣,乃所谓善也”一句的解释,朱熹认为,这句话是说,情和性的关系是,情是性的发用和表现;而情本来是只是可为善的,故可知情所表现的性是善而无恶的。朱熹用性情体用的关系,把孟子这句解释为因用证体、由情证性的思想。

最后来看四心说和朱熹的解析:

> 恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:‘求则得之,舍则失之。’或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。……前篇言是四者为仁义礼智之端,而此不言端者,彼欲其扩而充之,此直因用以著其本体,故言有不同耳。……以此观之,则人性之善可见,而公都子所问之三说,皆不辩而自明矣。程子曰:“性即理也,理则尧舜至于涂人一也。才禀于气,气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚。学而知之,则气无清浊,皆可至于善而复性之本,汤武身之是也。孔子所言下愚不移者,则自暴自弃之人也。”又曰:“论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是。”张子曰:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”愚按:程子此说才字,与孟子本文小异。盖孟子专指其发于性者言之,故以为才无不善;程子兼指其禀于气者言之,则人之才固有昏明强弱之不同矣,张子所谓气质之性是也。二说虽殊,各有所当,然以事理考之,程子为密。盖气质所禀虽有不善,而不害性之本善;性虽本善,而不可以无省察矫揉之功,学者所当深玩也。(《四书集注》,前揭,页329)

朱熹面对的问题是:为什么孟子前面说“恻隐之心仁之端”也,而这里却直接说“恻隐之心仁也”?朱熹的解释是,本来恻隐之心是用,仁是体,体和用是有分别的。但这里孟子“直因用以著其本体”,即孟子要直接在发用上来显示其本体的流行,所以这里不用端绪的说法,

而说恻隐之心就是仁。此下朱熹引用了二程、张载论性的重要语录，作为解释的背景，并指出孟子的“才”是善的，而二程说的“才”是有不善的，因为孟子的“才”是天地之性的表现，二程的“才”是气质之性的表现。他强调，气质的禀受虽然有不善，但不会改变性的本善；而性虽然本善，但如果不加改善气质的功夫，性就无法实现出来。

尽心：极其心之全体而无不尽

现在来看《集注》阐发的功夫论主张：

> 孟子曰：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”行，去声。居深山，谓耕历山时也。盖圣人之心，至虚至明，浑然之中，万理毕具。一有感触，则其应甚速，而无所不通，非孟子造道之深，不能形容至此也。(《四书集注》，前揭，页353)

朱熹在此章的解释中着重提出了“心”的看法，他认为圣人之心，有几个特点，一是虚明，指心的能力；二是万理皆具，强调心不是空的；三是应感而通，对外感的反应很快。

其实，在朱熹看来，这三点不仅是圣人之心，也是所有人心的本来状态：

> 孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理，而天又理之所从以出者也。人有是心，莫非全体，然不穷理，则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者，必其能穷夫理而无不知者也。既知其理，则其所从出，亦不外是矣。以《大学》之序言之，知性则物格之谓，尽心则知至之谓也。存其心，养其性，所以事天也。存，谓操而不舍；养，谓顺而不害。事，则奉承而不违也。殀寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”殀寿，命之短长

也。贰,疑也。不贰者,知天之至,修身以俟死,则事天以终身也。立命,谓全其天之所付,不以人为害之。程子曰:"心也、性也、天也,一理也。自理而言谓之天,自禀受而言谓之性,自存诸人而言谓之心。"张子曰:"由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。"愚谓尽心知性而知天,所以造其理也;存心养性以事天,所以履其事也。不知其理,固不能履其事;然徒造其理而不履其事,则亦无以有诸己矣。……(《四书集注》,前揭,页349)

孟子只讲"尽心",没有对心下定义。朱熹在这里对心的解说典型地代表了朱熹对心的看法,心者人之神明,是说心指人的感觉思维活动能力;其次强调心不是空洞的知觉,心中具备众理,心中所具的理就是性;最后指出心的功能是应接事物。朱熹认为每个人的心本来都是虚灵神明,都具备众理,都能应万事,这叫"莫非全体"。但人心为物欲所蔽,心的神明、及其具理而应事的能力无法全体地发挥出来,所以要"尽心"。朱熹把"尽心"解释为"极其心之全体",就是把心本来具有的全部能力都彻底发挥出来。要克服去除心所受的偏蔽,先要穷理,达到对事物之理无所不知,这就是"知性"的境界。对事事物物的理都能知晓,也就对理之所从出的根源"天"有清楚的了解了,这就是"知天"的境界。

由于孟子以"尽心知性"和"存心养性"相对,所以朱熹把它们看成二元互补的功夫,一方面是致知,一方面是践行,前者是格物以知,后者是存养以行,前者是知其理,后者是行其事,朱熹以理事、知行二元互济的角度对孟子知、存对举进行了诠释。

这种解释的方法也见于对"明""察"的分析:

"舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。"物,事物也。明,则有以识其理也。人伦,说见前篇。察,则有以尽其理之详也。物理固非度外,而人伦尤切于身,故其知之有详略之异。在舜则皆生而知之也。由仁义行,非行仁义,则仁义已根于心,而

所行皆从此出。非以仁义为美,而后勉强行之,所谓安而行之也。此则圣人之事,不待存之,而无不存矣。尹氏曰"存之者,君子也;存者,圣人也。君子所存,存天理也。由仁义行,存者能之。"(《四书集注》,前揭,页294)

"明"是"识其理","察"是"尽其理",朱熹主张格物穷理。但朱熹也指出,理有物理,有人理,物理固然需要去穷,而穷人伦之理更切合自己的身心修养。这都说明,虽然朱熹重视格物致知,但在人理和物理两方面,还是有明显的侧重的。在仁义之行方面,朱熹借《中庸》来区分"由仁义行"和"行仁义"二者,"由仁义行"的"由"表示内心本有仁义,"行仁义"则把仁义作为外在规范,朱熹以《中庸》的"生知安行"解释"由仁义行",用《中庸》的"勉强二行"解释"行仁义",本无不可,不过朱熹把"由仁义行"说成是圣人之事,引尹氏语,以"行仁义"为君子事,明显表达出朱熹对生知说的警惕和对存之功夫的注重。

结　语

如本文开始所说,《集注》不忽训诂音读,这是朱熹的自觉,他曾说:"本之《注疏》以通其训诂,参之《释文》以正其音读,然后会之于诸老先生之说以发其精微。一句之义系之本句之下,一章之指列之本章之左,又以平时所闻于师友而得于心者,间附一二条焉。"(《论语训蒙口义序》,《朱文公文集》七十五,页1317)这其实也是《孟子集注》的基本作法。可知朱熹《论》、《孟》注释著作的方法是一贯的。所以《语类》中也记载了不少朱熹自己的表白:"某所集注《论语》,至于训诂皆仔细者,盖要人字字与某着意看。"(《语类》十一,页191)他在《论语精义》序中也说到:"汉魏诸儒,正音读、通训诂、考制度、辨名物,其功博矣。学者苟不先涉其说,则亦何以用力于此?"(《语孟集义序》,《朱文公文集》七十五,页1324)这都说明朱熹批判地吸取了汉唐经学的有益之处,融入他自己的解经著作。

但朱熹虽然兼顾训诂等,仍是以义理解经为主,而他的义理解释

既在思想上继承了二程,又与二程在解释方法上有别,他曾说:"程先生解经,理在解语内;某集注《论语》,只是发明其辞,使人玩味经文,理皆在经文之内。"(《语类》十九,页438) 这是说,二程所阐发的义理是对的,但他们解经时阐发的义理往往脱离经文的本文;而朱熹自己也注重义理,但他的《集注》在主观上力图使读者切就经文来理解经文的义理,引导读者就经文而理解其义理,是即经求理,不是离经说理。其实,朱熹的解经在很多地方也是发挥或加进了经文中没有说明的义理,这从我们在本文所述的朱熹以其哲学解释文本的例子可明显看出。这是一切义理派解经学共有的必然趋归。但朱熹不忽视训诂音读名物,注重经文自身的脉络,确实使得朱熹的四书著作能够经受得起汉学的批评,而又同时彰显出义理派的优长。

总之,朱熹的《孟子集注》,在大力提高《孟子》书的权威的同时,通过对于《孟子》书的注释,全面阐发了仁心说、天理说、性善说、浩然之气说、尽心说等儒学思想,使儒家思想在新的历史和文化条件下,得到了显著的发展。

深夜会饮

[伪]尼莫 著

孙怀亮 译

[编者按]柏拉图的《会饮》堪称西方文学史上的一颗永远璀璨的小小明珠,不断激发后世作家的才思和写作妙想。文艺复兴时期的柏拉图经学大师费齐尼注疏《会饮》还觉得不过瘾,干脆拟作"会饮",把其中的角色换成他周围的各色人品。如此编造之作,不妨看作极爱《会饮》的表现——不同程度地模拟《会饮》的西方大作家,我们还可以揪出拉伯雷(见其 Tiers Livre 中的核心章节)、莫尔(见其《乌托邦》)、维兰德(见其小说《阿里斯提波和人的几个同时代人》)、小施勒格尔(见其《关于诗的谈话》和小说《卢琴德》)、基尔克果(见其《重复》)等等,直到当今的罗兰·巴特(见其《恋人絮语》)和卡尔维(Raymond carvers,见其《当我们谈情说爱时我们谈什么》)。无论编造新的"会饮"、还是变相摹仿《会饮》,都不能算伪作,而是柏拉图启发的写作方式——孙怀亮先生的这篇"译作",又是一个意外的小小发现或证明。

[译者按]雷立柏(Leo Leeb),奥地利学人,他热爱中国文化,放弃国内的优越生活,不远万里来到中国,辛勤教授希腊语、拉丁语和希伯莱语。这样一个外国人,毫无利己的动机,把中国人民的学术事业当

作他自己的事业，这是什么精神？这是爱人如己的精神。一个人能力有大小，但只要有这点精神，就是一个高尚的人、一个纯粹的人、一个有道德的人、一个脱离了低级趣味的人、一个有益于人民的人。

我一直在跟雷老师学习拉丁文，但我的拉丁语却直到近来才渐渐地脱离了低级趣味。为了进一步保鲜，我同他讨要了一些复杂点的拉丁文献。他说上一次回家的时候，一位英国朋友给了他一些材料，而且还特意提到了一篇附有英文脚注的《〈深夜会饮〉讲义》，说柏拉图迷会喜欢的。雷老师知道我就是个柏拉图迷，就一并给了我。我一看开头就被它紧紧地抓住了。它不仅修辞简约文雅，充满了大量习语，是极好的教材；更重要的是，它的构思和内容竟和柏拉图的《会饮》在某种程度上有一种巧妙的融合，而且也同样让人心醉。

原文的阅读难度不大，只是中级水平，但翻译起来却颇为棘手，这主要是因为作者使用语言的技巧非常高超，其中大量拉丁语所特有的习语、典故皆难以达译。我力求忠实，但生涩之处自然难免。此外，请读者对脚注给予相当的重视，它们不只是简单的出处索引，还是一种注释和补充，对原文的解读大有益处。再有，原著的受众是熟悉西方文化和拉丁语的文化人，因而汉译者不得不在英译脚注之外再加脚注和出处，否则原文的饱满性将受影响（这主要归功于雷立柏）。

最后需要说明的是，尽管原著的题目是《〈深夜会饮〉讲义》，但汉译者采用了《深夜会饮》，因为译者认为，这样处理似乎更符合原文主体与柏拉图的《会饮》形成对照的这一初衷。

奥古斯塔（Augusta）：[1]前几天我们已经花了很大的功夫探讨过了柏拉图的《会饮》，而今天我们要研习另一篇《会饮》。它恰好是柏拉图那篇《会饮》的补充和推进，作者是斯彪西波（Speusippus）[2]的弟子尼莫（Nemo）。众所周知，除了奥德修斯以外，没人以尼莫作为自己的

---

① 【中译者注】Augusta，女性名，词根含有“宽阔”的意思。

② 【中译者注】斯彪西波，柏拉图的高足和继承者，学园的第二代掌门。

名字。[①] 尽管如此,我相信,通过今天的研习,大家一定会获得更大收获。因为不管怎么说,只要托了柏拉图,内容也一定宽阔。[②] 我要提醒大家,这是一部彻头彻尾的伪书,并有脱漏。没人知道它的年代和真正的作者,从行文风格看,它是直接用拉丁文写成的,而不是从希腊文翻译过来的,而且它明显地掺着后世的风格,至少是七世纪以后的作品。名字就是预兆(Nomen est omen),[③]它将来也未必会像今天这样还会被人读到,但凡事都有定时(《传》3:1),我们不必为它将来的命运而烦恼,那是上帝的事,从中受益才最紧要。

开课之前,请大家回顾一下柏拉图的《会饮》的结尾——阿里斯托得莫斯(Aristodemus)睡着了,后来的事他不太清楚。他醒来的时候发现苏格拉底、阿伽通,还有阿里斯托芬一直没睡,而是谈到了第二天黎明,话头是悲剧和喜剧,而且苏格拉底还在逼着人家承认悲剧家也可以是喜剧家。阿伽通和阿里斯托芬后来也没怎么听,先后都睡着了。[④] ——这之间的空白,柏拉图没有写,而这部伪书则对期间的对话进行了细致的描写。在这部伪书里,他们后来的谈话,也就是夜里,当喧嚷的人群散去、睡去以后,却颇有另一番精彩。阿里斯托芬为自己做了精彩的辩护,而苏格拉底在辩护的同时不仅进一步推进了自己,还提出了"音乐喻",并进行了解释。

先生们,你们看,拉普图斯(Raptus)脸上正聚集着乌云,满脸狐疑,可遗憾的是,他却不是乌云的聚集者,[⑤]所以竟然惊讶我刚才所说的话。

按照惯例,我们找几个同学分别来朗诵剧中的人物。拉普图斯,

---

① 【原编者注】Nemo,"无名"。奥德修斯曾用这个名字欺骗过独眼巨人,事见《奥德赛》IX。斯庇西波的学生中当然没有叫做"无名"的,但作者似乎故意如此,以便营造一种诙谐的气氛。

② 【中译者注】"柏拉图"是他的体育教师给他起的一个绰号,意思是"宽阔的",所以"只要托了柏拉图,内容也一定宽阔",这句话是调侃。

③ 【中译者注】Nomen est omen 是一句顺口溜,与 Nemo 形成了一连串的谑语。

④ 【原编者注】见柏拉图《会饮》223C－223D。

⑤ 【原编者注】"乌云的聚集者"是《荷马史诗》对宙斯的称呼,老师是在取笑拉普图斯的满脸疑云。

既然你这么迷苏格拉底,似乎已被剥夺了(raptus es),[①]那么你读他吧。本笃(Benedictus),你读阿里斯托芬(Aristophanes)最好不过了。[②]至于阿伽通(Agathon)呢,因为我们都是罪人,连一个善人也没有(《罗》3:10),那就由罪中的罪魁保罗(Paulo)来读吧。[③] 最后,莱克齐奥(Lectio),[④]你一向爱讲话,旁白的任务就交给你了。

因为我只有三份手写本,所以请朗读的同学聚在一起,其他同学要仔细听,连同细节。

斯彪西波弟子尼莫撰《深夜会饮》

阿里斯托芬的辩护

众人有的走了,有的睡下来了,有人还不时发出鼾声,尤其阿尔喀比亚德(Alcibiades)。但阿里斯托芬、苏格拉底、阿伽通却没有睡意,而是凑在了一块。

阿伽通回身冲一位仆人招了招手,说道:拿大杯来。[⑤] 这时他又把身子正过来,说:眼下的这几位都是海量,小杯不能尽兴。谁讲得精彩谁就受大杯的奖赏! 接着,阿伽通冲着阿里斯托芬说道:刚才苏格拉底献词结束的时候,你好像有话要说,[⑥]却不料被打断了。[⑦] 现在让我

---

① 【中译者注】Raptus 的名字有"被剥夺"的意思,这是一种调侃。

② 【中译者注】Benedictus 和 Aristophanes 在拉丁文和希腊文的词根中分别都有"好的言词"的意思。

③ 【中译者注】"阿伽通"(Agathon)希腊文的意思是"好人"。基督教认为人人都是罪人,圣保罗又说过"我是罪中的罪魁"(《提前》1:15),而这个学生的名字恰巧也是保罗,即意大利语的 Paulo。所以这是一种调侃。

④ 【中译者注】Lectio,"我说"的意思。

⑤ 【原编者注】见柏拉图《会饮》223C:"只有阿伽通、阿里斯托芬和苏格拉底用一个大杯子从左传到右喝酒。"

⑥ 【原编者注】"苏格拉底说完以后,大家纷纷称赞,只有阿里斯托芬想辩驳几句。"见柏拉图《会饮》212 C。

⑦ 【原编者注】"突然有一大群酒徒闯进来,他们一哄而入,搅乱了场面,大家喝得不可开交。"见柏拉图《会饮》223 B。

们接着谈吧，以便把话题说完，免得有人因为发言的顺序而受到不恰当的评价。[①]

这时，这位仆人拿来了一个大杯，把它斟满了，随后给他们眼前的小杯也一一倒满，但他倒酒时却显得略有些困意了。阿伽通对他笑了笑，说：看来狄奥尼索斯只与喝酒的同在；而你呢，却已被睡神亲近了。把酒坛子放在这儿吧，我们自己盛。

阿伽通正准备劝酒，这时阿里斯托芬却用目光示意阿尔喀比亚德的一个侍女。她皮肤白皙，身材匀称，长得十分迷人，手中正拿着箫，似乎并无困意，正百无聊赖地坐在阿尔喀比亚德旁边。阿伽通就跟她说，过来吹些曲子吧。就把我们当成是你邀请来的，选你自己擅长的吹，只是声音不要太大。这样你的主人会睡得更香甜，而我们也能在音乐中畅谈。[②]

就这样，箫声响起，他们三个开始了黑夜中的谈话，就像是要探讨推翻雅典的阴谋似的。[③]

阿伽通：刚才是献给爱神的颂词，当着众人的面，大家没有互相反驳。我看，一是大家都谦让，免得伤了和气，成了坏人，那就不是我阿伽通府上的客人了；二是大家拘谨，怕出言不逊得罪了神明。不过现在，人、神都睡着了，不必担心被听到。我看阿里斯托芬好像有好话要说，那些被憋着的话如果不从嘴里出来可就会从头上出来了。[④] 那么咱们就索性放开，接着探讨，看谁能擒住[⑤]对方。深夜里的对话如果精

---

① 【原编者注】在柏拉图《会饮》中，苏格拉底是最后一个发言的，而发言的顺序对他们的胜负起到了重要的作用。

② 【原编者注】这里有两处需特别注意：一、阿伽通告诉吹箫女"把我们当成是你邀请来的"，他在先前也跟自己的仆人讲过类似的话，见柏拉图《会饮》175 C。这可能是一种暗示，即探讨爱的本质时，那原本熟悉的家园也会变得陌生。二、进一步探讨爱的背景是酒和箫的音乐，它们都属于酒神。

③ 【原编者注】作者此处似乎是在暗示，知识分子(intellectuals)过度自由的探讨颠覆了信仰，并因此是导致雅典衰落的原因之一。从这个意义上说，雅典人以不敬神明罪处置苏格拉底有着正当的理由(justifications)。

④ 【原编者注】据说阿里斯托芬是个秃子。

⑤ 【原编者注】脚力术语。

彩就会把我们悄悄地带到黎明。阿伽通(Agathon)不是阿贡(Agon,争辩),因此我给你们做仲裁,不再发言,如果你们不介意的话。

说这话时,苏格拉底就伸手把大杯斟满了酒,然后递给了阿伽通:你这个好人来作仲裁最好。

阿里斯托芬:苏格拉底呀,你总是不忘向俊男献殷勤,难怪阿尔喀比亚德对你说了那番话。现在,你又借着这个厘头向仲裁人敬酒。

…… ……(此处原文有脱漏)…… ……

阿里斯托芬:你的思想只能在傻子面前开花结果。[①] 如果我还年轻,就像格劳孔(Glaucon)[②]那样,心灵就会被你这个电鳗击中。可你应该知道,你占尽了最后发言的便宜,这并不公平。

苏格拉底:请原谅我,擅言辞的阿里斯托芬,我不是故意的。刚才给爱神献辞的时候,你也知道,我不过是讲了我从第俄提玛(Diotima)那里所听到的。

阿里斯托芬直截了当地说:苏格拉底呀,你没有注意到我真正想要表达的。

苏格拉底:什么?

阿里斯托芬说:人被神劈成了两半以后就被这激烈的痛苦所左右,于是人们拼命地去寻找自己的另一半,渴望着与他融为一体,自以为可以平复那痛。但这痛太剧烈了,以至于人们已认不清哪个才是自己的另一半,于是就因采了不成熟的果实[③]而糊里糊涂地走进了爱。这爱的暂时甜蜜会让他觉得自己又像是神一样快乐,他又忘乎所以了,以为自己成了神。但不久,当那快乐被冲淡以后,他才渐渐地明白,自己真正的那一半却已经被粘到了别人身上。所以这种结合之后,接踵而来的必定是折磨人的庸常生活以及婚外恋。——这就是永生的宙斯对于人类所施加的惩罚,所以,若有人不害怕提大盾的宙斯,

① 【原编者注】这是当时雅典人喜欢的时髦说法。

② 【中译者注】格劳孔,柏拉图同母异父的哥哥,柏拉图著作中经常出现的一个角色。

③ 【原编者注】品达,《残篇》209。

也不害怕常乐的神明,[1]以为自己更强大,他就会在各个方面遭到神谴。

苏格拉底敬了阿里斯托芬一大杯酒,然后用苏格拉底式的讥讽说:亲爱的阿里斯托芬,我说过了,你的确总与阿芙洛狄特和狄奥尼索斯同在。[2] 那么你能否继续解释一下这种惩罚呢?因为即使爱中的那个伴侣不是自己的那一半,比如……

阿里斯托芬还没有喝下苏格拉底的敬酒,就用贵族般的调侃打断了苏格拉底:比如你老婆克珊蒂蓓(Xanthippe)。据说,她还在公开的场合下往你身上泼过一大盆水,当时你还谈性正浓嘞。

苏格拉底似乎对此挑衅并不介意,还摆出了一派颇为得意的神态,就仿佛是驭手降伏了一匹烈马。当他正想沿着这个话茬说下去的时候,[3]阿伽通却对阿里斯托芬说:快把敬你的酒喝下去吧。——你还是说些美善的言辞吧,毕竟这是我阿伽通的府邸。

阿里斯托芬:我道歉,阿伽通,我不是有意的。

阿里斯托芬喝下了酒,然后指了指苏格拉底,对阿伽通说:这个家伙的确就像玛尔叙阿(Marsyas),[4]所以从来就不乏帅哥来迷恋他。你说,他哪里能懂得来自爱的痛苦呢?

阿伽通怕他们的纠纷扯跑了题,就接着阿里斯托芬的话茬说:那么门内劳斯(Menelaus)和海伦就是被粘错了,她本该和帕里斯在一起。——海伦的日子的确难过,婚姻对她来说只不过是个壳,就像桌子和椅子(a mensa et thoro),[5]虽共处一室,却没有神明的祝福。

---

① 【原编者注】见《奥德赛》IX.275。独眼巨人因为力量强大而藐视宙斯,他对奥德修斯说过这样的话。但他的傲慢遭到了神谴,被奥德修斯刺瞎了唯一的一只眼睛。

② 【原编者注】苏格拉底曾用这话说过阿里斯托芬,见柏拉图《会饮》177 E。酒神是戏剧的主神,他的神像就立在剧场里。但此话是双关语,也有嘲笑阿里斯托芬精通酒色的意思。

③ 【原编者注】经常有人用这个问题问苏格拉底,他总是这样回答,因为他的目标是人类,所以才和这个女人结婚,这样就可以毫不费力地跟所有人相处了。见第奥根尼·拉尔修,《名哲言行录》,"苏格拉底传"。

④ 【原编者注】阿尔喀比亚德酒后用这话描述了苏格拉底,见柏拉图《会饮》215 B。

⑤ 【中译者注】拉丁格言,常指分居,也有离婚的意思。

阿里斯托芬:是的,就是因为这个缘故,绝大多数人就成了庸常生活的奴隶,而不是幸福生活的主人。据此,人们就会晓得,他永远也不能通过挑衅神明的权威而获得些什么。

阿伽通:如果他毫无畏惧,胸中揣着坚定的心灵,[①]寻找自己的另一半呢,比如海伦和帕里斯。

阿里斯托芬:好人阿伽通呀,那就叫姘居,它既不合法也不道义(non est jus, neque est justitia)。俗话说,法律就是谴责和司罚的神(lex est Deus accusans et damnans),违背了法律就等于亵渎了神明。凡人只能在法律中享有自由(libertas in legibus),只能活在法律的怀抱中(in gremio legis)。所以即使有人辨认出了自己的所爱,但因为他的那一半已被粘到了另一处,所以也不能和那一半轻率地生活在一起。——这就是宙斯对人类的不驯的愤怒和惩罚。[②]

阿伽通:阿里斯托芬啊,如果魔鬼的辩护士(advocatus diaboli)[③]这样反问你呢?——阿芙洛狄特和阿瑞斯就既不合法也不道义。但他们当场被抓的时候(in flagrante delicto),神明们竟然羡慕阿瑞斯的福气,比如赫耳默斯(Hermes)。

阿里斯托芬:阿芙洛狄特和阿瑞斯都是不死的神,而海伦和帕里斯却是会死的人。前者的婚外恋是件令神、人都羡慕的事,他们可以爱并从心所欲(ama et fac quod vis)。[④] 但后者的婚外恋却导致了伟大的特洛伊的灾难和毁灭,尽管这种行为是人自愿的行为(actus hominis est actus humanus)。因为在会死的人看来,婚外恋从各个方面来说都不正当,应受谴责(Anathema sit)。[⑤]

阿伽通伸出了右手,比划着说:阿里斯托芬呀,论到神时,你的话我同意;但论到人,我可就不同意了。你不就赢得了欧里庇德斯(Eu-

---

① 【原编者注】《奥德赛》V. 220。

② 【原编者注】对爱欲和法律之间的关系的关注,或者说对个体和共同体之间的关系的关注,正是阿里斯托芬的深刻所在。

③ 【中译者注】该词组一般用来指站在对立的观点来驳斥一个正确的观点。

④ 【中译者注】语出奥古斯丁。

⑤ 【中译者注】这句拉丁格言通常用来谴责异端。

ripides)夫人的爱情吗,且那段情事很好(bonum),而非不好(sed non malum),你也颇为得意,说是神的恩赐。[①] 而海伦和帕里斯的婚外恋之所以会导致特洛伊的灾难,那也不是人的缘故,而是因为帕里斯得罪了赫拉和雅典娜。[②] 所以,凡人只要处事得当,就不会与世界为敌(contra mundum)。只要会讨巧,你就决不会失败,[③]不是吗?

阿里斯托芬略有些支吾:我嘛,我是迫不得已,你不是说了吗,一个人即使以前对缪斯一窍不通,一经爱神碰触,马上就会成为诗人。[④] 缺了爱(神),我的作品怎会被人喜爱?

阿伽通冲阿里斯托芬挤了挤眼,笑着说:而且,你们的爱也不对等,欧里庇德斯夫人迷你就迷得要命,仿佛她的灵魂就长在了你身上。而你呢,对她也并不像她对你那么好。

阿里斯托芬也笑了:好人阿伽通啊,这哪里怪我?——宙斯劈开人的时候,并不都是从正中间下的刀,而是胡乱一劈,这样有的一片大一点,有的就小一点,所以情人之间的爱往往不对等,而是一个爱另一个多一点,仿佛自己的全部都在那个人的身上。

苏格拉底又敬了阿里斯托芬一杯酒,然后问了一句:你刚才说了绝大多数人,那么是不是还有一小部分人是例外呢?

阿里斯托芬喝下那杯酒,然后斟满了,又回敬给了苏格拉底:有智慧的苏格拉底呀,要想躲过你的审查真是比骆驼穿过针眼还难。[⑤]

苏格拉底把阿里斯托芬敬来的酒杯放下了,没有马上喝:别取笑我了,全雅典的人都知道我没智慧。你在《云》里还取笑我呢,把我描写得疯疯癫癫,竟然坐在篮子里探究天,而且还专门教别人把不正义

---

① 【原编者注】欧里庇德斯,悲剧诗人,和苏格拉底有过密切交往,他们曾合作写过名为《弗里基亚人》(*Phryges*)的剧本。虽然阿里斯托芬的这段情事于史无考,但作者的意图似乎是借此隐喻喜剧在阿里斯托芬的时代战胜了悲剧,所以他"颇为得意"。

② 【中译者注】帕里斯把刻有"献给最美"字样的金苹果给了阿芙洛狄特,从而得罪了赫拉和雅典娜。

③ 【原编者注】阿里斯托芬《云》430。

④ 【原编者注】柏拉图《会饮》196 E。

⑤ 【中译者注】这本是耶稣的一句比喻,在西方文化中的应用极为普遍。原文为:"我告诉你们,骆驼穿过针的眼,比财主进神的国还容易呢。"(《太》19:24)

的说成是正义的[①]……前些天，皮匠安虞多（Anytus）[②]碰见我就气呼呼地说："苏格拉底呀，你可真是雅典的祸害，我的儿子就是跟着你学坏了。他整天不学无术，只知道与人闲侃，还说什么那就是寻求智慧。——我告诉你，你休想再教唆我的儿子，他的最大智慧（sophia）[③]应是学会我的手艺，这就是智慧女神（Sophia）的安排，这才是真实的智慧。[④] 我儿子跟你不一样。你有一群跟班的，他们随时愿意给你一大笔钱，那个克力同（Criton）就是一个这样有钱没脑的家伙；[⑤]阿尔喀比亚德虽然在政治上精明，却在思想上糊涂，也被你迷惑了，竟然还送过你地皮。[⑥] 你虽然没收过学生的一分钱，那是因为你知道，你的钱就在他们兜儿里，拿取随意（ad libitum）。"[⑦]

阿里斯托芬不悦的口气中带着某种庄重：雅典以民主为荣，如今我们生在伯里克勒斯（Pericles）时代，这不更是一种荣幸吗？要是我们生在波斯，你即使只是个臣僚，我也不敢这样写你。——这就是永生的神对我们雅典人格外的祝福。

阿里斯托芬接下来拍了拍苏格拉底的肩膀，缓和了一下气氛，说：喝酒！苏格拉底，你不是喜欢喜剧家给你指出错误吗？你说过，要是

---

① 【原编者注】当《云》于公元前423年上演时，苏格拉底在场，而且当剧中的苏格拉底出现时，苏格拉底本人还站了起来让大家认识。因而，在这种场合下，苏格拉底似乎不太可能埋怨阿里斯托芬。至于为什么他在申辩时才第一次在公众面前提到阿里斯托芬是他的一批控告者，这很耐人寻味。

② 【原编者注】后来他就是控告苏格拉底的三个人之一。苏格拉底在《申辩》中说，安虞多为工匠和政客报仇。

③ 【中译者注】Sophia，"智慧"，大写时表示智慧女神"索菲亚"。不过，索菲亚被奉为神明还是希腊晚期的事情。

④ 【中译者注】此处的"真实的智慧"是双关语，亦可译为"真实的智慧女神"。

⑤ 【原编者注】克力同是苏格拉底的朋友，一个富人。据拉尔修记载，克力同曾为苏格拉底美丽的灵魂所打动，使他脱离了手工作坊，还出钱使他接受了教育，见《名哲言行录》"苏格拉底传"。后来克力同还花钱疏通了狱卒，让苏格拉底逃跑，但被其拒绝，见《克力同》。

⑥ 【原编者注】见《名哲言行录》"苏格拉底传"。

⑦ 【原编者注】这段话与他后面的发言有内在的联系，即他的学说不仅不见容于大众，而且他还会因它而受到非议。

确有错误就纠正了,没有的话也什么关系。[①] 而且我在《云》里也赞美了你呢,可你却单提那些取笑的话。我敢说,要是缪斯们(Muses)[②]赐给你写剧本的恩惠,我就会被你写成只与阿芙洛狄特和狄奥尼索斯同在的大众情人,是不是?

阿伽通像个和事佬一样地说:唉呀,我们现在探讨的神是爱若斯(Eros,爱神),而不是厄里斯(Eris,纷争女神)。这里没有金苹果,也没有帕里斯,可你们怎么就起了纠纷呢?[③] 你们有什么纷争日后再了结,要是了结不了就到雅典公民大会上去判;要是公民大会的判决你们也不服,那就交给永生的神。[④] ——阿里斯托芬,请接着讲,那一小部分人怎么样?

阿里斯托芬向苏格拉底撇了撇嘴,冲着阿伽通说:刚才阿尔喀比亚德胡闹的时候,不是已经赞美了一番苏格拉底吗?虽然狄奥尼索斯(Dionysus,酒神)发了力,他的努斯(nous,精神)醉了,但他的逻各斯(logos,理性、言辞)还在。——苏格拉底就是猛男,大冬天光着脚走

---

① 【原编者注】见《名哲言行录》"苏格拉底传"。

② 【中译者注】"谬斯们"的拉丁名为 Musea,与英文名稍有出入,遇到这种情况,译者一律采纳英译,其他地方不再一一标注。

③ 【中译者注】Eris 是希腊的纷争女神,希腊神话中说,她的出现引起了金苹果的纠纷,并进而引起了特洛伊和希腊之间的战争。

④ 【原编者注】暗指雅典人将对苏格拉底进行审判,但这场审判不是最后的审判,它没有最终的裁决性,它本身将受到历史的审判。——在面对那场历史性的审判时,人们总是倾向于责怪雅典人滥用民主。但当人们这么做的时候,却首先应去思考这样一个问题,即雅典人何以容忍了苏格拉底整整 70 年?

知晓如下事实对于全面理解苏格拉底之死也许是有益的:首先,阿里斯托芬于公元前 426 年上演其第二部喜剧《巴比伦人》时就受到过"辱没雅典公民和议员"这一罪名的控告,并为此被处以了罚款和警告。其次,这位诗人晚年的很多作品就是托别人的名义上演的,这也是想借此避免政治上的麻烦。据此我们可知,这位诗人不仅不是只知迎合大众口味的一位作家,并且也不是一位写实派作家,因而来自这个角度的批评是不恰当的。最后,但并非不重要的是,普鲁塔克对伯里克勒斯的评价也许更有助于我们理解这一政治性的事件,即"伯里克勒斯把缰绳交给人民,用政策去迎合人民的心理,在雅典不断为人民设计许多节日、戏剧、会餐、游行,'用粗俗的娱乐哄孩子似的'哄着人民"。见《希腊罗马名人传》"伯里克勒斯篇"。因而,如果阿里斯托芬对这一事件负有责任的话,那么作为政治家的伯里克勒斯对雅典民主的放纵则负有更大的责任。

路。为什么呢？这是神的恩赐，他的耐寒能力就是强，别人冻得不行了，他却和往常一样，因为他就是那一小部分人，一小部分忒能抗寒的人。对于同类的事情也是这样的（et sic de similibus），既然有一小部分人特别耐寒，那么就会有一小部分人特别不怕痛。宙斯把人劈成了两半，他们虽然也痛，但还不至于痛到了恋爱的人无脑（amantes amentes，爱得发疯的人）的地步。这样，他们就比较从容，至少不会被那痛弄得晕头转向。如果有福气，他们还会找到自己真正的另一半，趁着他还没有被粘到别人身上的时候。

阿伽通笑了，并把那大杯斟满了，递到了阿里斯托芬的面前，说：那么这两部分人生命的状态呢？

阿里斯托芬也没有马上喝，而是说道：多数人将生活在麻木里，迷失在各色的追求中，什么财富啦、地位啦、荣誉啦，但他们就是到死也没有体验过爱的精彩，没有回复到他们的自然，最后就悄无生息地死啦。其实，这些人最高的神不是宙斯，而是烦恼神（Cura）。[①] 惟有那蒙福的一小部分人才是幸运女神的儿女（Fortunae filius），仿佛活着就进了福人岛……

阿伽通：那爱神为什么不让所有人都找到自己的另一半呢？

阿里斯托芬这时喝了一口酒，顿了一下说：宙斯的愤怒可比阿基琉斯的愤怒更难以平息。宙斯容许有的人找到了自己的那一半，那也是因为爱神的恳求。因为他劈开人的时候，爱神劝动了这位天神，求他息怒：[②]"众神之神的宙斯啊，我必须选我钟爱的人，让他们与自己的另一半生活在一起，否则人们会说爱神是虚幻之神。"宙斯答应了他的恳求，但其实他始终有这样的筹算，可朽的人如果不能体验到爱，就

---

① 【中译者注】Cura，拉丁文的意思是"烦恼、操心"，亦是一位女神的名字。罗马有这样一个神话，Cura女神在河边散步，见到泥巴甚好，就照着自己的样子捏了一个人。这时朱庇特走了过来，Cura就恳求他为泥人吹一口气，于是人就有了灵。但他们随后就为人起了纠纷，都认为人应该归自己管。而该亚（土地）也跟着凑热闹，说人源于土地，自然该归她管。后来四季神来了，他说："这样最公道。你，朱庇特给了灵，那么死后灵就归给你。你，该亚，就得到人的尸体，因为他从你那里来，终将到你那里去。而你，Cura，既然捏了他，那么人活着的时候，就归你管。"作者可能暗指这个神话。

② 【原编者注】《伊利亚特》I.100。

等于活着进了哈德斯(Hades)的居所。[①] 那情形就叫人生如在狱中,[②] 跟消灭他们没有区别,那么众神又到哪里去得献祭呢。奥林匹斯山的神们若因此而再度造反,忒提斯(Thetis)可就没法第二次帮他了。[③] 但爱神永远很小,长不大,最幼稚,办事最糊涂。他的天性就是游戏,所以绝大数人的爱也是一场游戏,稀里糊涂。爱神最喜欢的游戏是捉迷藏,以至于有的人终其一生也没有见过他。而有时呢,他又调皮地一箭穿了好几个人,就像一个波斯的肉串,所以就有了多角恋爱。这样,人活着就为爱所烦恼。——正是通过这个办法,宙斯既保留了爱神作为神的名份,也不至于人们只知道爱神而不知道其他神明的存在,因为宙斯知道,人们一见到爱神就容易只敬拜他而否认其他的神明。

阿伽通:但那蒙福的一小部分人会不会再一次藐视神明呢?

阿里斯托芬:不要忘了,人已经被劈开了,即使找到自己的另一半也无法完全回复到自己的自然。只能说他们的痛苦比绝大多数人明显地少,而不能说没有痛苦。当然,这样的说法也是可以被接受的,即人注定要因为悖逆而承受眼泪(apud lacrimas)。那么,这种人不是没有眼泪,只不过是眼泪少一些而已。[④]

这时,苏格拉底端起了大杯,斟满了敬给阿里斯托芬,然后打趣道:你真是爱神的所爱,仿佛现在就进入了福人岛,让我们徒生羡慕。那你总该有点善心,为了公益而做些善事,把爱的技艺传授给大家吧。

阿里斯托芬一饮而尽,然后诡秘地笑了笑,说道:神的定夺人无法改变,我所能做的就是写喜剧,大家看了以后就像吃了甜美的洛托斯花,[⑤]身上的痛也得到了缓解。

阿伽通端起自己的小酒杯独自抿了一口,然后徐徐放下,并略微

---

① 【中译者注】指地府。

② 【原编者注】当时雅典人中的一种秘传说法,《斐多》62B对此也提及过。

③ 【原编者注】忒提斯(Thetis),阿基琉斯的母亲,她曾经帮过宙斯躲过众神的反叛,见《伊利亚特》I。

④ 【原编者注】阿里斯托芬的观点在此得到了进一步深化,显然,在他的眼界中(horizons)不存在着过度超拔的构想(over-transcendental vision),这似乎可以和人间是涕泪之谷(vallis lacrimarum)的说法做某种程度的类比。

⑤ 【中译者注】这种花亦称无忧花,吃了以后能软化人的意志,《奥德赛》IX中有相关记载。

沉吟了一下，对阿里斯托芬说：你们的分歧就在于爱究竟是对自己另一半的渴求还是对美的渴求。你刚才的阐释令人十分叹服，但它只是让我明白了其中的深意，却没有驳倒苏格拉底。

阿里斯托芬欠了欠身，把头转向了阿尔喀比亚德那位正在吹箫的侍女，然后问道：她要是个自由人，并且还出身名门，我敢说，会有很多人追求她，不是吗？

阿伽通：那不正说明了苏格拉底的观点是对的吗，爱与美总是相伴而行。

阿里斯托芬似乎无意回答他的问题，把头扭了回来，重新对着阿伽通，然后严肃地问道：你会追求她吗，阿伽通？

这时阿伽通仿佛在训练中受了猝不及防的一击，呆了一下，然后说道：我恐怕……这不好说……

阿里斯托芬斟了一杯酒，递到了阿伽通的嘴边，那动作仿佛不是在敬酒，而是要拿酒杯去接从他嘴里将要流出来的话：为什么？

这时，苏格拉底为阿伽通打圆场说：他这个俊男可不会轻易为别人所打动。

阿里斯托芬又指了指酣睡中的阿尔喀比亚德，说：就是这位俊男，也不是所有人都会喜欢的，不是吗，苏格拉底？[①]

这时，苏格拉底没吱声，而是等着听阿里斯托芬接下来的话。

阿里斯托芬举起了自己的小杯子，喝了一口，似乎扯开了话题：论起什么是美的人，各人有各人的看法。有的人爱慕对方，甚至乐意为对方去死，比如阿基琉斯为了他的爱人帕特克罗斯。[②] 但并不是每一个人都会觉得帕特克罗斯美，也并不是每一个觉得帕特克罗斯美的人都会爱慕他。而且呢，我们也常会看到，有些情侣在外人看来简直不般配，我的意思是说一个美，一个不美，无论从相貌上说，还是从教养和身世上说，但局中人却仿佛活在蜜里一样。这时，我们就只能说他

---

① 【原编者注】阿尔喀比亚德曾酒后吐真言，说过被苏格拉底拒绝的事，见柏拉图《会饮》215A－222A。

② 【中译者注】阿基琉斯因为爱侣帕特克罗斯的死而重新加入战斗并与赫克托耳对决，但后来被帕里斯的毒箭射中了脚跟。

们是神明安排的那一对儿。所以,爱的本质就是去寻找自己的另一半,否则人怎么能不爱美人呢？我说这些就足够了(Dixi)。

这时阿伽通给阿里斯托芬倒了一杯酒,说:苏格拉底在献辞里说,爱并不是渴求自己的另一半,也不是渴求全体,除非他是美好的。因为人宁愿砍掉自己的手和脚,如果他觉得它们是坏的,有危险的。因此,人们所爱的并不是自己的东西,而是美好的东西。[①] ——我认为这话很有说服力,你觉得它是轻的吗?[②]

阿里斯托芬放下了嘴边那个只喝了一半的酒杯,然后正了正身,接着阿伽通的话茬说:辨别力强的人当然不优选它了。刚才我已经说了,有些并不匹配的情侣也爱得很深,过得很好,仿佛活在蜜里。而且,有时一个美人和一个不美的人同时追求一个人,而那个被追求的人反而选择了不美的人;不美的人在追求这个爱侣时也没有像那个美人那样费了很多的气力,反而就轻松地就得到了他的爱。这不是因为美,而是因为他们的确是那原初的一对。由此可见,爱是在美中繁衍自己的这一说法是轻的。

而后,阿里斯托芬喝完了杯子里的另一半酒,接着说:而且,苏格拉底的那个说法也并不恰当,当自己的一部分已经坏死了,比如手或脚,这时它就已不再是自己的一部分了,严格地说,对于他,那是异化(alienum est),这时候怎么能说它还是你的一部分呢？当我们说它是属于自己的时候,它就一定活的,是有生命力的,因而,没有生命力的那一部分是不能再被称为是自己的了,即使它是美的。

这时,阿里斯托芬似乎说到了兴头,索性给自己斟了一大杯酒,一饮而尽,然后伸出自己的手,问道:有谁会因为自己的手不美而把它割

---

① 【原编者注】苏格拉底在先前的发言中用这一说法影射过阿里斯托芬,见柏拉图《会饮》206 E。

② 【中译者注】原文就是“轻”(levis):阿伽通似乎只在评价哪个学说更重,而不是在判断哪个对,哪个错。译者认为这并非无关宏旨的琐细,柏拉图的著作中存在着大量类似的表达,比如《理想国》(遗憾的是现有的汉译本没有忠实地传达出这层意思)。西方也颇有些学者对此重视不够,把特定语境下“重的理论”当成了柏拉图本人的思想,这就方向性地误读了柏拉图,如波谱尔。

掉呢？就算永生的神给你换上一只新的，那它首要的功能也应是替代原初的那只。如果你换上了一只更漂亮的手，可血脉却不能相通，那么这种美又有什么益处呢？比格玛利翁（Pygmalion）不就是因为过度地迷恋美而陷入了迷幻吗？[①] 所以，凡是听从神的意旨的人，天神就更乐意听取他的祈祷；[②]而那些悖逆的、自以为是自然的主人和占有人的那些人（domini et possessores naturae）却注定不会得到神明的幸福。[③]

阿伽通听完这番话，再次陷入了沉思，似乎有些出神儿，但又旋即意识到了什么，马上给阿里斯托芬倒满了酒，说道：阿里斯托芬呀，我觉得你说得太精彩了。人永远只能因为尊奉神明而得福，却绝不能因为悖逆而得福。是啊，人若过度地迷恋美，有时恐怕也会为其所误。——苏格拉底，你怎么看？

这时，苏格拉底一副被打败的样子，仿佛阿基琉斯被击中了脚跟。他说道：远离任务的人是幸福的（Beatus ille qui procul negotiis）。[④] 擅言辞的阿里斯托芬呀，我真希望自己能远离反驳你的任务，因为我就是去赫拉克勒斯（Heracles）温泉泡个澡，恐怕也不会获得反驳你的力量。[⑤] 也许只有那位女祭司在场才能更加明确地给你一个解释，我倒是愿意当个学生，专心地倾听你们之间的对话，以便自己从中受益。

阿伽通见状，眯着眼睛笑着说：怎么，佩桑德罗（Pisthetairos）没有

---

① 【原编者注】比格玛利翁是传说中的雕塑家，塞浦路斯国王，阿芙洛狄特的祭司。他十分厌恶现实中的女性，却爱上了自己制作的一个象牙女雕像。不过这个传说的结局却是喜剧性的，即阿芙洛狄特为他的痴情所打动，让这个雕像成为了他的妻子。

② 【原编者注】《伊利亚特》I.217。

③ 【原编者注】阿里斯托芬为自己的说法做了辩护，他“成功地”反驳了爱就是在美中繁衍自己的这一说法，其思路的根基在于神学，其立论的关键在于他用“异化”和“生命力”来对抗苏格拉底的学说。

④ 【中译者注】语出贺拉斯。

⑤ 【原编者注】传说赫拉克勒斯每次做一件辛苦的事后都会到温泉关外的温泉去洗一个热水澡，以便恢复自己的体力，因此各处的温泉浴也叫“赫拉克勒斯温泉”，这是一种文雅的措辞。

给你带去心智,以及异样而崭新的信心?[1]

苏格拉底的辩护

…… ……(此处原文有脱漏)…… ……

那位女祭司向我讲了爱的技艺和爬梯子的操练方法后,[2]我仍然有些困惑,不能完全理解。不过我想还是先问问别的问题吧,也许先前的疑问到后来就会明白了呢。于是,我就先岔开这个话题,问了她我常做的一个梦,因为祭司们大都精通释梦。我告诉她,我多次做过这样一个梦,做梦的方式和时间虽然各异,但却总是梦见一句话,即:"苏格拉底呀,制作和培育音乐吧"。[3] 我就问她,这梦究竟是什么意思。

她以那种祭司特有的眼光仔细地打量了我,说:苏格拉底呀,我既悲叹你未来的厄运,又为神明赐你的恩惠而由衷地祝福你。

我说:不只一个通灵的人告诉过我,将来会有厄运降临在我的身上,[4]但我并不像普通人那样,特别忧愁。因为我一向认为,忧愁神明

---

① 【原编者注】佩桑德罗是古希腊的暴君,阿里斯托芬的戏剧中有过这样的话:

> 佩桑德罗来到悬崖边,
> 为苏格拉底带去了心智,
> 以及异样而崭新的信心……(《鸟》1555-1556)

这显然是阿伽通在借用阿里斯托芬的话调侃苏格拉底。

此外,《鸟》的故事情节也是值得注意的:两个年老的雅典人离开令人厌恶的雅典,去寻找新的安居之地,但人类生活到处都很恶劣,他们便决计向鸟类请教。他们后来变成了鸟,并向鸟王提议,在天空与大地之间建立一个全新的、古往今来所没有的"鸟国"。《鸟》的情节富于幻想,由合唱队扮演的飞鸟出入林间,缤纷而迷离。该引用似乎是对苏格拉底将要进行的发言的暗示,因为他的精神世界一贯超拔(transcendental)。

② 【原编者注】第俄提玛说,爱就是一步一步向更高远的精神状态爬梯子,见柏拉图《会饮》210 A-212 B。

③ 【原编者注】《斐多》对这个梦也有过提及,见60 E。

④ 【原编者注】据亚里士多德记载,一名来自叙利亚的巫师就寓言过苏格拉底将遭暴死。

的定夺是无益的。不过你说神明赐给了我特别的恩惠,那究竟指什么呢?

你的梦。

我的梦?

是的。我刚才已经说过了,爱的目的就是在美中繁衍自己,孕育自己。但你仍有些困惑,那我就换一个说法吧,在美中繁衍自己、孕育自己也可以说就是要在音乐中孕育和繁衍自己,因为人的灵魂只有在至善至美的状态中才能演奏出那种具有魔力的音乐。因缪斯而受孕的孩子也是与众不同的,他们是神明的宠儿,他们在母腹里踹妈妈时其实是在说:爸爸妈妈,我不是普通的孩子,你们现在、将来都要用音乐来哺育我。——我所说的神明对你有特别的恩惠指的就是这件事,神明是在藉着梦而告诉你,你属于音乐,你的责任就是去制作和培育音乐。

她见我仍有些困惑,就接着说:宇宙就是一首曲子,它在一定程度上悲伤,也在一定程度上欢乐;在一定程度上急奏,也在一定程度上舒缓……[①]这样的音乐一经响起,就像塞壬的歌声,不只会使一个人迷醉,而是会使众多的人迷醉。

听完她这话,我就好奇地问:什么音乐能有这么大的魔力呢?

她说:那种音乐是不能用凡间的乐器来演奏的,它来自神界,来自宇宙!

她停顿了一下,接着说:神界的声音分为五种,它们分别是竖琴的声音、箫的声音、人的声音、打铁的叮叮当当以及无声的寂静,所以,人的灵魂也就流淌着这五种声音。

当灵魂被竖琴的旋律注满时,这种人是阿波罗的追随者,[②]他们的旋律高贵而优雅。

---

① 【中译者注】此说法与赫拉克利特的观点有些相似:宇宙过去、现在和未来永远是一团永恒的活火,在一定程度上燃烧,在一定程度上熄灭。

② 【原编者注】阿波罗的乐器是竖琴,象征着高贵和典雅,但实际上这位神的爱情生活却并不如意。也许第俄提玛的比喻还有这样一层深意,即曲高和寡的音乐是不见容于大众的爱情的。

当灵魂被箫的旋律注满时,这种人是狄奥尼索斯的追随者,[1]沉迷于感观,他们的旋律低迷而颓废。

当灵魂被人声的旋律注满时,这种人是塞壬的追随者,[2]他们的旋律虚无而缥缈。他们惑于人声,迷恋的只是自己的倒影、幻像,就像那西塞斯(Narcissus)。[3]

当灵魂被打铁的旋律注满时,这种人是赫斐斯托斯(Hephaestus)的追随者,他们的旋律是叮叮当当,生命中有的永远只是职业的奔忙,就是阿芙洛狄特身上的美丽也不知道欣赏。[4]

当灵魂被死一样的寂静注满时,他们就是普罗米修斯的追随者,他们没有任何旋律。他们听,听到了无;他们看,看到了无;他们抓,抓到了无。他们像普罗米修斯一样被捆绑着,不是用金属的链,而是用无形的链,他们走到哪里就被绑到哪里,因为他们藐视世界,也藐视神明。他们就是精神上的泰坦,[5]注定要遭永世的惩罚!没人能救他们,即使是赫拉克勒斯来了,他们也看不见那位拯救者,[6]因为他们所看见的只有无……

我说:我的灵魂要是一旦体验过竖琴的声音,就宁愿生活在无声的世界中,也不愿生活在其他声音里,更不要说活在噪音里了。

她笑了笑,说:苏格拉底呀,你真是不懂声音。世上不存在纯粹的声音,这五种声音有时交替,有时混合。宇宙有欢乐的时候,也有悲伤的时候,所以,即使是阿波罗的追随者,有时也不免会为了生计而要抡起铁锤,去制造叮叮当当;而狄奥尼索斯的追随者,有时由于太过迷醉,嘴巴离开了箫也不知道,所以吹奏的乃是无。

我问:有智慧的人啊,你能否教授给我技艺,使我只演奏竖琴而非

---

① 【原编者注】狄奥尼索斯的乐器是箫,在第俄提玛的表述中,它象征着酒色和沉迷。但这不是酒神崇拜的全部,苏格拉底就说过他才是那真正信奉酒神的人,见《斐多》69D。

② 【原编者注】塞壬的歌声能惑乱水手的意志,见《奥德赛》XII。

③ 【原编者注】那西塞斯,希腊的一个美少年,迷恋上了自己的倒影,是自恋的象征。

④ 【原编者注】赫斐斯托斯,火神、锻造神,他的妻子是美神阿芙洛狄特,但他却只知道叮叮当当地打铁,而不知道欣赏她的美丽,以致她跟战神阿瑞斯有婚外恋。

⑤ 【原编者注】思想上的泰坦可能指晚期希腊思想中的怀疑论或虚无主义。

⑥ 【原编者注】赫拉克勒斯曾经营救过被缚的泰坦,普罗米修斯。

其他?

她带着某种不悦的口气,说:凡人苏格拉底啊,你不要妄想阿波罗手中的竖琴,否则你的下场就跟法厄同(Phaeton)一样悲惨。[①]

她说,带着某种警告的口气:这种音乐一经响起,其他音乐都将变得了无生趣,因为有时它激起的甚至不是大众的爱,而是误解、妒忌以至憎恨,演奏者也可能会为此付出代价。——愿我的话不是送给风的(Ne ventis verba profundam)。[②]

我又问:既然这样,又有谁愿意演奏它呢?

命运诸神会有办法的(Fata viam invenient),[③]她顿了一下,接着说,那是来自神界的音乐,演奏者愿意这样做,因为他无法抗拒它的魔力。是这种音乐抓住了他,而不是他抓住了这种音乐。只有愚蠢的人才会认为,背叛作为人之主人的神是有好处的。这样,他死的时候就会跟自己说:我活过,完成了命运神所给予的旅途(Vixi et,quem dederat cursum Fortuna,peregi)。[④]

听了她这番话,我似乎就要接受这一观点了,因为她的话已经启发了我,美原来就是音乐。但我对于爱的本质就是寻找另一个自我(alter ergo)这一说法还心存留恋,[⑤]就问她:有人说,爱的本质就是,或者爱另一个自己,或者爱那本属于自己的,或者爱自己的放大或延伸。[⑥] 这种说法的道理也是重的。因为的确有很多情侣并不是出于美,而是因为别的原因走到了一起,其中也有的爱得很深,生活得很和洽,甚至像尼俄柏(Niobe)那样养育了众多的子女,那情景仿佛会让奥

---

① 【原编者注】法厄同,阿波罗的儿子,因为驾驶他的太阳车而毙命。法厄同的下场源于他不安分的妄念,这也是一切半神的通病。

② 【中译者注】语出卢克莱修。

③ 【中译者注】语出维吉尔。

④ 【中译者注】语出维吉尔。

⑤ 【原编者注】第俄提玛在与苏格拉底的对话中反驳过这一观点,见柏拉图《会饮》205 E。

⑥ 【原编者注】苏格拉底早就知道"爱的本质就是寻找另一个自我"这一观点,而且他的反问比阿里斯托芬更形而上,因为他穷尽了这种进路的三种可能:或是爱另一个自己,或是爱那本属于自己的,或是爱自己的放大或延伸。

林匹斯山上的众神都羡慕似的。[①] 而且，有时一个美人爱上了一个各个方面都不美的人，无论是外貌，还是教养和身世，但他们也过得很好。就这样，他们自己也说不出什么理由，却只是把"他是另一个我"挂在嘴边，这似乎也合乎情理，有谁会因为自己的一部分长得不美而嫌弃它呢？

这时，她反问我：苏格拉底呀，你真是不懂得爱欲，难道每一个人都像那西塞斯那样喜欢自己吗？岂不是有很多人都不喜欢照镜子吗？就是那些俊美的人照镜子时，也常常会挑剔自己的不足，人们谈婚论嫁时更有担心貌不悦人的，这不正说明了人们对于那属于自己的也并不都爱吗？然而，人们看见了俊美的人却总是爱，有的还埋怨神明为什么不赐给他如此的美。这些不是因为别的，而是因为爱神与美神总是形影相随。[②]

我认为她的回答还不充分，尽管我认为它是有说服力的，就想接着追问，但她好像看透了我的心思，话语飞到了我的前头：苏格拉底，你见过一个同时爱上几个，或者一个同时被几个所爱的吗？

宙斯在上，我不需要引其他例子，众神之神的宙斯就是这样。

那你说说看，宙斯的那一半究竟是谁？赫拉，欧罗巴，还是伊俄(Io)？

我一时语塞，不敢贸然回答她的问题，因为这关乎神明，不能造次。这时，她眼神里带着淡淡的笑意，以智术师的派头告诫我：苏格拉底呀，不要被你的肉眼所蒙蔽，而要使用你的灵眼。[③] ——爱若斯的本相并不是命定神，这个神离你不远，与你同在，在你之内(Prope est a te deus tecum est, intus est)。[④] ——你对此难道还有疑惑吗？

此刻，我一下子就明白了，这位女客人不像阿那克萨戈拉那样，认

---

① 【中译者注】尼俄柏，底比斯的王后，生了 14 个儿女，后因藐视天后赫拉而被阿波罗兄妹射杀了。她是因不逊而遭神谴的典型例子。

② 【原编者注】苏格拉底在此时向阿里斯托芬发起了正面进攻，即人们所爱的乃是美，而不是那属于自己的。

③ 【原编者注】苏格拉底曾跟阿尔喀比亚德说过这样的话：在肉眼失去敏锐的时候，灵眼才开始烛照，见柏拉图《会饮》219A。此外，《理想国》中也多次提到这样的学习方法，尤其是卷Ⅶ。

④ 【中译者注】语出塞涅卡。

为一切都是被决定的。[1] 但为了消除我心中最后一个疑虑，我又问道，美人与不美的人相爱，其中也有人心心相映（cor unum et anima una）——这难道不是“爱就是寻找另一个自我”这一观点的最后一个堡垒吗？

这时我看着她，试图知道她怎么回答这一最为困难的问题。她则问我：如果犀牛和犀鸟相爱了，并且生活得很和洽，你也会说它们是神明所安排的原初一对吗？

你们看，她只轻轻的一下就攻陷了这个堡垒。但在我看来，她似乎尚未消灭堡垒里最强悍的守卫，就又问道：这样的一对爱得如此甜蜜，不是出于对另一个自我的爱，那又是出于什么呢？

这时，我提着最高的期待看着她，想知道她怎样回答，因为我认为回答这个问题是向石头求水（aquam e pumice nunc postulas）。这时，她看起来却一派没有遭遇任何困难的样子，仿佛很深的河都可以静静地流过去（altissima quaeque flumina minimo sono labi）。只见这个女人漫不经心地拿起身边的竖琴，弹拨了几下，然后对我说：多么美妙的声音呀，但不是所有人都能做一切（non omnia possumus omnes）。赫斐斯托斯的追随者爱的是叮叮当当，普罗米修斯的追随者爱的是死的寂静。——这类人其实也是出于对美的爱而走到一起的，只不过他所爱的美不是音乐、不是韵律，而是别的什么。

这时候，她又诙谐地指了指自己的心，模仿那种人的模样对我说：这里住了一个神，但不清楚是什么神（Quis deus incertum，habitat deus）。[2] 有时你问这种人，他就会这样回答你：我恨，我爱，你也许会问我为什么这样，我自己也不知道（Odi et amo：quare id faciam，fortasse requiris. Nescio）。[3]

---

① 【原编者注】阿那克萨戈拉认为“心灵”（nous）才是推动万物的原因，苏格拉底对此种说法曾有过高度的称赞，但当他进一步研究的时候发现，阿那克萨戈拉学派跟其他学派也没有什么不同，只是用机械论的原因去解释一切，这样也就排除了人的自由。苏格拉底对该观点的批判可见《斐多》96A－99E。显然，苏格拉底在影射阿里斯托芬的学说有命定论的因素。

② 【中译者注】语出维吉尔。

③ 【中译者注】语出卡图。

听完这番话，我已完全放弃了对那个观点的任何留恋，涤除了我心中仅有的困惑，更深为这位作为客人的女祭司的智慧所折服。因为那种来自神界的音乐似乎已进入了我的灵魂，让我震颤不已。——那时刻，我忽然联想起她先前的话，就站了起来，说：爱的技艺，爬梯子，要借助音乐来爬梯子！若没有音乐，任何结合也不能活出美来。惟有藉着美的音乐，他们才能真正美妙地融合在一起，才能配得上神明的喜悦。是这样吧？

这时她没有睬我，而是自顾自地说：你当全心全意地去倾听、去体会神界的音乐，使其渐渐浸润你的心灵，并使它绽放出高贵的身心秩序和实用性的音乐(musica ad aedificationem)，①那种人们所作的、可以听到的音乐。这就是高级的方法(via eminentiae)，②不仅对于爱情，对世间的一切事物都是这样。③

她后来还讲了一个莫名其妙的祭司式的预言：你将有一位爱侣，宽宽的肩膀、宽宽的额头，他将接续这种音乐，并且比你演奏得还动听。但一只天鹅会从伊奥尼亚飞到他怀里，然后会在他旁边作窝孵雏，其中的一只会像雄鹰一样展开强悍的翅膀，飞遍地极……④

你们知道的，祭司的话并不总能完全听明白，当然我也无意弄清全部。我还问了她一些问题，不过宙斯在上，我实在没法都记下来。

说完这番话，苏格拉底就跟阿伽通和阿里斯托芬说道：你们也知

---

① 【中译者注】musica ad aedificationem 颇难翻译，它的确切意思是“指向着建构的音乐”，但因为该表述在汉语里颇为费解，故而译为“实用性的音乐”。

② 【中译者注】via eminentiae 通常指认识或描述神明的方法。

③ 【原编者注】行文至此我们或许能体会到，苏格拉底的整个论述过程像一场为战神所助的精彩战役。他采用了他所惯用的大迂回战术，先是回避了正面交锋，以“音乐喻”悄无声息地直指阿里斯托芬的后方：其人性学说的神学根基；而后，在这个基础之上，他展开了正面进攻，并令人信服地捍卫了自己的观点：爱就是在美中孕育和繁衍自己。

④ 【原编者注】这似乎暗示着，柏拉图将继续苏格拉底的音乐；亚里士多德将改变这一进路，开启另一种智慧；亚历山大将把希腊文化中的 logos 传向四方，从此 nous 淡出，logos 做王。显然，作者认可苏格拉底－柏拉图－斯彪西波传承的路线，而不是苏格拉底－柏拉图－亚里士多德的路线。也许，这正是他自称是斯彪西波的学生的原因所在。

道,这就是我后来痴迷竖琴的原因。[1]——好了,如果你们同意,这就算是答复吧;如果你们不同意,我也实在不知该怎么申辩了。

阿伽通的评判

阿伽通连声称赞,并给他斟了一杯酒。而后,他示意阿尔喀比亚德那个吹箫的侍女停一停,调侃地问:你看,这个论乐的人把你说成是狄奥尼索斯的追随者,你认为他说得对不对?那个吹箫女一直只顾着演奏,并已显示出了困意,并没有留心他们的谈话,被阿伽通意外地这一问,似乎有些尴尬,不知怎么回答。阿伽通笑了笑,也没有继续为难她,就接着对他们说:阿里斯托芬呀,全雅典人都知道你是个喜剧家,没想到你的故事里还别有一番悲剧的味道。你呢,苏格拉底,全雅典人都知道你这个阿提卡的盐(sal Atticum),有苦涩的味道,可现在你竟然也有了讨人喜欢的东西。——黑夜里的对话究竟是使你们错了位,还是揭示了你们呢?

说着,阿伽通就把头上的花冠给苏格拉底戴上了,并说:苏格拉底,荣耀归于你(Gloria tibi),因为你的发言听起来是重的。接着,阿伽通从胸前摘下了一只"金蝉",[2]很庄重地给阿里斯托芬别上了:[3]赞美归于你(Laus Tibi),可惜我没有两个花冠。你的解说也很精彩,也很重。——如果你们认为不打官司就有辱我们的城邦的话,[4]以我的意见看,诗人一定会投苏格拉底的票;而大多数民众呢,一定会投阿里斯

① 【原编者注】苏格拉底学习竖琴的事,见《名哲言行录》"苏格拉底传"。

② 【原编者注】"金蝉"是马拉松世代的饰品。雅典的祖先是"地生"的,蝉也是地生的,所以雅典人用"金蝉"来纪念祖先。

③ 【原编者注】请注意阿伽通颁奖这个情节,关乎雅典神明的探讨结果是由知识分子(intellectuals)而不是由祭司来担当的,这恰恰就是作为维系雅典民族共同体的信仰的衰落征兆。

④ 【原编者注】当时雅典人的口头禅,意即雅典人如果不打官司就不是雅典人。阿里斯托芬也提到过类似的说法,见《云》1220。

托芬的票;至于奥林匹斯山上的神明将胜利给谁……①

阿伽通说这话的时候,酣睡中的阿尔喀比亚德说了一句梦话,他既爱又怨地喊着苏格拉底的名字,大家听了都笑了,阿伽通也就没有接着讲下去,而是建议大家轮着喝酒,于是,三个人便开始从左到右轮着喝。

这时,阿里斯托芬趁机善意地说:苏格拉底啊,你所受的赞美也会使你受到谴责。② 我不怀疑你能听到这种音乐,但你所说的音乐是那样缥缈,以至于只有缪斯的夜莺才能听到,而芸芸大众呢,你该晓得,他们大都是乐盲,不仅听不懂这种音乐,而且还会说,这与我有什么关系。所以,我建议你谨慎和明智,就像我一样,教授群众悲剧或者喜剧,而把那种音乐只教授给少数人。③

苏格拉底:那属神的音乐能穿透每一块骨头和筋络,能使没有生命的拥有生命,使可朽的变成不朽,所以,我的职责就是叮嘱人们睁开灵眼去感受这种音乐,而不至于成为痴迷于种种噪音的乌合之众

---

① 【原编者注】阿伽通并没有把全部的荣誉都给苏格拉底,并且他的评价似乎也是一种暗喻:苏格拉底的音乐只属于少数人,而阿里斯托芬的学说则属于地生的普通人。至于神明(我们可以把它理解成历史)怎么评价,那似乎不是人的判断力所能及的。

这里需要提及的是,把柏拉图对阿里斯托芬的评价局限在他的对话是不妥当的。柏拉图本人对阿里斯托芬的评价甚高,他曾为阿里斯托芬写过这样的墓志铭:美惠三女神(Charities)想寻求一座不朽的宫殿,她们就在这位喜剧诗人的灵魂里找到了。

此外,指出如下将是有助益的:用主仆关系来看待苏格拉底与其他人之间的对话也许将另有一番情致,那就是柏拉图对话中的思想对抗不应简单地被视为真理对谬误、洞穴外的人对洞穴里的人一种宣道,而应被视为是一个具有等级结构的主仆关系,在这种关系中,主仆双方都有各自的正当性,都部分地享有真理。并且,这种主仆关系不是一成不变的,也就是说,苏格拉底并不总是处在主人的位置,有时反对者的观点才是柏拉图所更倾向的。而且,它们之间有时可能甚至连主仆关系都没有,原本就是分属不同领域的各自言说。也许,惟有在这样一种整体性的理解中,我们才能更好地领会柏拉图的对话以及他辩证法中的真意。

② 【原编者注】作为政治家的阿尔喀比亚德也对苏格拉底说过类似的话。见柏拉图《会饮》222A。

③ 【原编者注】阿里斯托芬早就从自己的受审中得到了这样的教训,即对大众的批评要谨慎,要尽力避免因激怒他们而招惹麻烦。也许,我们在这里还能得出这样的感受,即内在性的传承只能是小圈子内的事情,而那些传播给大众的知识对于真正的智慧来说只能是不切近的(impertinent)。

(sentina plebis)。[①] 至于你所说的悲剧和喜剧呢,在我看来,从根本上说并不矛盾,它们是一中的多,其本相的根基却都是音乐,同样能使人沉醉,藉着这种沉醉,人们能得以超越福祸。当然,真正的喜剧和悲剧不应是戏谑剧和眼泪剧,那只是很多话,而不是很多的智慧(satis eloquentiae,sapientiae parum)……[②]

苏格拉底还在兴致勃勃地接着论证着悲剧和喜剧就是一回事,但天已黎明,阿里斯托芬和阿伽通已不断地打瞌睡,没有心思再跟他继续讨论,听着他说话就像听催眠曲,一个个倒下睡着了。苏格拉底也觉得有些惘然,因为没人可以续谈。

后来,阿里斯托得莫斯醒了,就陪着苏格拉底去了卢凯宫(Lyceum),[③]在那里洗了个澡,然后待了一天,与平常一样,快到傍晚才回家歇着。[④]

课堂发言记录

法托的故事

奥古斯塔:好,现在读完了,接下来就让我们来自由讨论吧。不过谈论之前请容许我问一个问题,你们认为现实生活中真的能有柏拉图式的恋爱吗?

法托(Fatto):尊敬的老师,不瞒您说,我姐姐法莉塔(Ferita)就与一个叫作萨诺(Sano)的未婚男子产生了柏拉图式的恋爱,并深陷其中。可我姐姐已经结婚了,我姐夫波诺是个善人(Buono bonus est),[⑤]

---

① 【中译者注】语出西塞罗。sentina plebis 确切的意思是“人民中的渣滓”。

② 【中译者注】语出塞涅卡。

③ 【中译者注】即是后来亚里士多德讲学的地方。

④ 【原编者注】这一段正是《会饮》的结尾。它似乎要说明,对于如此艰深的精神跋涉,即使是有才气的人也要费尽心力,但对于那属于智慧的苏格拉底,这不过是极其平常的事情,所以他“与平常一样”。也许,第奥根尼·拉尔修的诗最能形容苏格拉底:“神确实宜称你是智慧的,甚至就是智慧本身。”

⑤ 【中译者注】Buono,意大利语。意思是“好的”。

待我姐姐也总有着善良的心(bona fides)。但他们的婚姻只是个壳,我姐姐就像个殉道者,为了忠于律法而守着肉体上的忠贞。法莉塔曾一度深陷在痛苦之中,那真是前面有深渊,后面有狼群(a fonte praecipitium,a tergo lupi),[①]因为她把自己许给了两个人,肉体给了波诺,而精神却给了萨诺。她找过神父谈话,神父说,只要没有罪的事实(corpus delecti)[②]就无需忏悔。有一天中午,我恰好听到了他们两个单独在阁楼上说话,出于好奇,我就蹑手蹑脚地凑上去听了听。

法莉塔说:人只能拥有法律中的自由,我不能背叛波诺。婚姻不是两个人的事,我的公公婆婆待我也很好,我一想到这,就满心罪感。我虽然没有把肉体给你,但精神早就给了你。我只有身体的贞操(virginitas corporis),却没有心灵上的贞操(virginitas mentis),这样的妻子还是个忠贞的妻子吗?

萨诺笑了笑说:上帝说,要有法莉塔,于是就有了法莉塔(Fiat Ferita,erat Feira)。[③] 亲爱的,我怎能使你受到伤害,饱受煎熬?但你该晓得,站在你面前的不是撒旦,而是萨诺。不要以为只有你在乎波诺,我也在乎波诺。[④] 坦白地说,如果你不在乎波诺,你也不值得爱。如果我伤害了善人(波诺),即使上帝不震怒,我的心灵也无法面对祂,因为我将羞愧。

法莉塔说:亲爱的,我愈发地爱你了,我知道自己面对的不是撒旦,而是萨诺,但我却是法莉塔。[⑤]

萨诺说:有时,爱就是拜苦路(via dolorosa),[⑥]就是牺牲,一个人为了多人(unus fro mulitis)。

---

① 【中译者注】这句格言常指进退两难的意思。

② 【中译者注】corpus delecti 对应的法律术语为"要件"。

③ 【中译者注】这句话显然是对拉丁版《创世记》的模仿,原文为"Fiat lux,erat lux"(要有光,于是就有了光)。

④ 【中译者注】双关语,亦可译为"不要以为只有你关心善,我也关心善"。

⑤ 【中译者注】双关语,另一层意思是"我知道自己面对的不是撒旦,而是健康,但我却是伤痕"。Ferita、Sano,意大利语,分别有"伤痕"和"健康"的意思。

⑥ 【中译者注】天主教复活节礼仪中的一个环节,信徒要围转着教堂数次下跪,以此模仿和体会基督走向刑场的苦难过程,此称"拜苦路"。

法莉塔仿佛难以自制：你知道吗，我发过誓，要是我尚没有法律上的自由，就不会跟你生活在一起。但我怕自己的誓言一面对你就失去效力，我渴望着你的拥抱、你的亲吻。

萨诺像圣徒一样地说：我又何尝不愿与你生活在一起？命运挡了路（Fata obstant）。[①] 对朱庇特合适的事，对牛却未必合适（Quid licet Jovis, non licet bovi）。——我立意迎着光明走，绝不披着黑暗跟你说话，更不会乘着你失去理智时去偷窃善人的所爱。——黑暗才不敢见神，唯有心灵单纯的人，方能得见神。我现在尚不知神的意思，所以矜持而谨慎，唯恐愧对上帝。我不敢由着自己，虽然心绪飞扬，但又能平静安详，等待着神的引领。我仅仅只是神的一个所爱，而不是全部，祂必会在各方面做功，藉此来晓喻我该怎样做，既不陷乎罪，也不背祂而去。我们要相信：爱不使人虚浮，而是有所塑造（《格前》8:1）。

法莉塔哭泣着说：我越发感觉到我才是你的肋骨，可上帝为什么这样安排，让我成了他的妻子？只有遇见你以后，我才知道，我没有活很久，只不过是存在了很长时间（non diu vixi sed diu fui）。糊涂地过一辈子也不会有什么烦恼，可我偏偏遇见了你……我真是苦啊（《罗》7:24），不能与你生活，但也不能离开你（nec tecum possum vivere, nec sine te）。[②] ——我整个的心都给了你，而非我法律上的丈夫，你说这个婚姻还能幸福吗？正义落实了，但世界却毁灭了（justitia fit ed perit modus）……[③]

萨诺说：哭泣也是一种快乐（Est quaedam flere voluptas）。[④] ——亲爱的，上帝愿意恩待谁就恩待谁（《罗》9:15），这岂有什么理由呢？在神的面前，你不可固执己见，诸事都应如此。人要得完全，靠着自己的执拗，终归虚无，惟有敬畏神，才得饱足。人手能抓到什么？只有虚无。虚空的虚空，一切都是虚空（《传》1:2）。唯有神的安排才使人完

---

① 【中译者注】埃涅阿斯（Aenias）没有回应蒂朵（Dido）女王的爱情，因而说了这番话。

② 【中译者注】语出奥维德。

③ 【中译者注】“愿正义被实现，哪怕世界被毁灭”（Fiat justitia, ruat caelum）是一句家喻户晓的格言，此句是针对它的改用。

④ 【中译者注】语出奥维德。

全。祂的安排和筹算自有时日,我们须耐心等待,不可强为,更不可跑到神的前面。你这般苦苦地挣扎,又有何益?从容自然地等待神的安排吧,如果祂喜悦我们在一起,就必有安排;如果祂不喜悦,就必会让我们回到各自的轨道。人心的筹算多属徒劳,除了增加苦恼,还有什么?

法托:听了萨诺的话,我也仿佛健康了,而且也开始仰慕萨诺了,也再不以他们之间的爱情为耻了。在我这个俗人眼里看来,萨诺从里面看就是圣徒(Sano sanctus est ab imo pectore)。这以后,我虽再也没见过萨诺和法莉塔单独相处,但却敢说,他们绝对不会做出让波诺蒙羞的事,①因为萨诺是神圣的(Sano sanctus est)。——尊敬的奥古斯塔老师,我愿指着全能的上帝起誓,我所说的都是实话。所以我完全相信柏拉图式的爱是存在的,至少在我的家中。②

奥古斯塔:《圣经》上说,你们不要论断人,免得你们被论断(《太》7:1),所以,我们还是不作论断的好,因为只有神才有论断的权柄。不过,从我个人的角度说,我却想羡慕你的姐姐,在我眼里,她才是上帝所造的夏娃中最蒙福的一个,因为她同时被波诺和萨诺所爱。我虽然也是个软弱的器皿,③却没有被如此的福气所灌注。

撒旦挑衅上帝

奥古斯塔:乔万尼(Giovanni),看你急切的样子,好像有话要说。

乔万尼:是的,为了今天的课程,我特意带来了《神的审判》,作者

---

① 【中译者注】双关语,亦可译为"没有做出愧对善良的事情"。

② 【原编者注】法托这个故事似乎在说明,柏拉图式的恋爱并不远离寻常生活,它就是发生在我们家园里的事情。此外,该事与阿尔喀比亚德讲的事在结构上形成了对照,二者的区别在于柏拉图的《会饮》有其政治意蕴,作为政治人物的阿尔喀比亚德的出场恰恰表现了这一点,而法托的故事却仅只发生在寻常人家中。这种对照潜藏着希腊思想与基督教思想的不同,只有在后者中、而不是在前者中,政治才不占有终极性的位置,因而个体自由的精神才可以第一次被当作独立的目的被思考,同时以自由为基础的爱情观也才得以脱离作为政治附庸的品格。

③ 【中译者注】"软弱的器皿"是《圣经》对女子的雅称,见《彼前》3:7。

是基辅的伊凡(Ivan),其中一章名叫《撒旦挑衅上帝》。我想给大家读其中的一段对白,里面讲了基督教世界中的爱情观,它与希腊的思想有些不同。[意大利语]

奥古斯塔:念吧,但要注意,请不要在课堂上使用方言,而要用不朽的语言。[①]

乔万尼用意大利音调的拉丁语念道:

> 撒旦:至光明的神啊,虽然我们曾就约伯打过赌,我也输了,[②]但我仍有些不服气。在今天的世界里,人们崇拜爱有甚于崇拜祢,他们也难于分清爱和祢,要是我们再打个赌,祢可能会输。
>
> 上帝:诱惑世人悖逆是你的本份。听着(Audi),[③]我的所爱,你无法撼动,就像约伯。
>
> 撒旦:嘻嘻,只要我一出现,披着爱的面目(facie dilectionis),无论圣爱还是俗爱(sive caritatis sive amoris),人们就将难以分辨,以为我就是光明(lux)。[④]
>
> 上帝:路西弗尔(Lucifer),记住,你永远不是光明,你的地方是黑暗,你和你的追随者只能在黑暗中欢乐。
>
> 撒旦:不要轻率地诅咒,我们最好平等地对话。
>
> 上帝:跟我(平等)?
>
> 撒旦:我自知不能(跟祢平等),但在世人的眼中,有时我不仅可以和祢平等,甚至还可以超越祢。因为世人迷恋摩西的杖,而不是摩西的律法,他们渴望神迹,而不是神圣![⑤] 这还用我多说

① 【中译者注】"不朽的语言"指拉丁语。

② 【中译者注】《约伯记》中记载,撒旦和上帝就虔诚的约伯打赌,上帝容许撒旦夺走约伯的财产和幸福的家,但约伯还是非常虔诚。

③ 【中译者注】上帝的讲话不仅简洁,而且充满了命令式;相比之下,撒旦的发言不仅冗长,而且充满了大量的虚拟式,汉语实在无法尽译,只能作个标注,否则字里行间的深意无法体会。

④ 【中译者注】撒旦的名字是 Lucifer,它的词根是光明(lux)。

⑤ 【中译者注】上帝给了摩西一个杖,能行神迹,但以色列人迷恋摩西的神迹有胜于迷恋摩西的律法,《出埃及记》中有相关记载。

吗？——如果我们就各样的婚姻再次打赌，输的没准儿就是祢！

上帝：我在听(Aures arrigo)！

撒旦：我会在两种婚姻中显身，一个是人与祢的婚姻，[1]一个是人与人的婚姻。——只要我披着幸福的面孔，世人就会迷惑。我轻松地就会让亚当找错自己的夏娃。当他们在婚礼上，站在祢的圣殿里，面对着祢的祭司，说“这就是我骨中之骨、肉中之肉”的时候，惟有祢我知道，欢乐的是我，皱眉的是祢。——祢立下教规，命那些人不准离婚，[2]这样他们就错误地合而为一(ut unum sint)，没有事实上(de facto)的婚姻，只有法律上(de iure)的婚姻。而当他们一旦发现了自己真正的骨中之骨、肉中之肉的时候，不正当的爱就会启动，这样，被敬拜的就是我，而不是祢！我还会让祢的祭司饱受情欲的煎熬，为此跌倒，并借此开始怀疑祢的呼召。

上帝：接着讲！

撒旦：只要我扮成爱的模样，人们就会敬拜我。世人以匆忙为神圣，他们不仅会忘记祢的存在，忘记自己的本性，还会忘记该怎么做。他们会怎么做呢？爱，爱得忘记自己的本性，爱得迷失自我，以致把爱当成了终极的神，而且……

上帝：什么？

撒旦：我会让有的婚姻在实际上成为一桩邪恶，一桩披着合法外衣的邪淫，这样，那合祢意的反倒没有正当的形式，但他们还不能突破律法，因为世人会以为那凡是出于律法的就都是出于祢的。

上帝面色凝重，用大法官的眼神逼视着撒旦。

撒旦最后说了一句：我要藉着律法去杀人！

上帝：去做吧，在我容许的限度内。

撒旦得意地退去，众天使走到神的面前，对此甚是奇怪。上

---

① 【中译者注】天主教的神职人员以及修士、修女有单身的传统，这被称之为是与神的婚姻。

② 【中译者注】天主教的教规规定不得离婚，若是坚持离婚也不得再婚，但教会在实际处理离婚事务时有一些变通。本部分脚注中的内容对西方人而言都是一些基本的文化常识。

帝笑而不语。天使们看到上帝笑了,也欢乐地笑了起来,他们高声唱道:更显主荣(Ad Majorem Dei Gloriam)![①]

奥古斯塔的"总结"

奥古斯塔:乔万尼,你的这篇文章的确很好,谢谢。

先生们,我们刚才所读到的和所听到的都是动人的,大家似乎也都有很多话要讲。我们本当接着做一场深入的讨论,无奈学艺漫长,人生短暂(ars longa,vita brevis est),我们此刻的时间更是有限,更何况我们匆忙的回答只会显得轻浮。也许,我们需要用一生来思考、来体会关于爱的问题,而不是要在一次课堂上给出草率的回答。普罗佩提乌斯(Propertius)诗云:

> 天使和撒旦飞在空中,而凡人则脚踩大地,背负肉身,
> 他既要考虑上边,又要考虑下面,为烦恼所困,其实这都属徒劳。
> 在神的引领之下,万事才互相效力,使人成长。
> 春天来了,人当播种,等到秋天,就去收获![②]

先生们,下课时间到了,肚子需要被播种。尽管我们刚谈论了柏拉图式的爱,但肉身需要的可不是柏拉图式的食粮,而是真正的食粮。大家到食堂进行会饮之前,请容许我用这样一句话来结束今天的课程:上帝是爱,但爱不是上帝。[③]

---

① 【中译者注】AMDG 成为了后来耶稣会的会铭。

② 【原编者注】[罗马]普罗佩提乌斯著,《转向愉悦的心灵》(*Animos Ad Hilaritatem*)。【译注】普罗佩提乌斯是罗马著名的爱情诗人。

③ 【中译者注】"上帝是爱"出自《约翰一书》4:8,后半句是此句的改用。

旧文新刊

公羊家哲学

陈柱 著

【作者自序】或曰：韩非子有言："孔墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔墨，孔墨不可复生，将谁使定后世之学乎？"呜呼！知乎此，则可以论《春秋》矣。今之学者，或谓《春秋》非孔子作。今姑舍此不论。而假定其为孔子作，则孔子殁后，《春秋》亦分而为五：有左氏之《春秋》，有公羊氏之《春秋》，有谷梁氏之《春秋》，有邹氏之《春秋》，有夹氏之《春秋》。邹氏无师，夹氏无书。今所传则唯《左氏》、《公羊》、《谷梁》三者而已。然三者之传各异，将谁可以定《春秋》之是非乎？三传皆托于孔子之《春秋》，而皆不足以定《春秋》之是非，则三传者不几可废乎？而吾子之论《春秋》，独述公羊，岂以公羊为独得其真乎？余窃惑焉，愿闻其方。余曰：此别有说，春秋之果为孔子作否，余别有《春秋论》；三传之异同，果孰有合于春秋，余别有三传异同辨，今欲少言之，则近于臆断；欲长言之，则非万数千言不能尽。故近兹所论，为省免论难之故，独名之曰：公羊家哲学。盖今所传之《春秋公羊传》与其谓为孔子之《春秋》，无宁谓为公羊之《春秋》；自董仲舒、何休以下，皆说公羊之学，而亦各不能尽其同，与其定孰为公羊之真，无宁统名为公羊家之学；条其大义，去其乖戾，使世之学者，得以览其通焉。夫然，故暂且不必为孔子辩诬，不必为《春秋》辩诬，亦不必为

公羊辩诬，而公羊家之哲学，乃大有可论者矣。

民国十七年一月北流陈柱序于上海大夏大学

革命说

《公羊传》之说《春秋》，甚富于革命思想。汉何休注《公羊》，复立《春秋》"新周王鲁"之说，革命之义益著。后世学者咸大加诟病，以谓乱臣贼子所自出。于是乎习《春秋》者，或则以公羊为孔子罪人，孔子作《春秋》，决不提倡悖逆若是；或则以何休为公羊蟊贼，公羊解《春秋》，实无此等妄语。然吾以谓"新周王鲁"是否为公羊微旨，要当别论。而公羊学说之富于革命思想，则显而易见；革命之义，是否为《春秋》条例，亦当别论，而孔子之富于革命思想，则亦显而易明，非可厚诬也。

《论语》记孔子言：假我数年，五十以学《易》，可以无大过。则孔子于《易》之精研与信仰可知，其作《革彖》曰："天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时义大矣哉！""革命"二字，实始见于此。孟子传孔子之学者也，其言曰："闻诛独夫纣，未闻弑君"，其革命思想何其激烈！则公羊之革命，谓必与孔子相刺谬，其谁信之？

复次，何注"新周王鲁"之说，求之于传，虽无显明之文，然孔子云："吾志在《春秋》，行在《孝经》。"又曰："知我罪我，其唯《春秋》。"孟子曰："《春秋》天子之事也。"又曰："孔子作《春秋》而乱臣贼子惧。"倘此诸言而皆不足信则已；不然，则谓孔子作《春秋》，寓有革命之大义，又孰得而非之？

后世腐儒不知革命之义古之学者恒言之，乃倡为君父一体，天下无不是之君父之说。自此等说出，而革命遂为学者所讳言。不知父子之道，出于天性；君臣之间，乃以义合。古者人臣有三谏不听则去之义，未闻人子有离绝父母之文。故在父子之间，不幸而处变，则小者如《凯风》，大者如《小弁》，唯以号泣呼昊天，呼父母，以冀其感动而止耳。至于君臣之间，去之可也，谏之可也，死之可也。至如罪恶贯盈，

忠臣死于朝，百姓死于野，如是而犹弗悟，则唯有如汤武之革命而已。盖父子既本天性，则自非穷凶极恶之人，未有不能感动者。历观古今父子相杀弑之祸，惟国君为多，士庶之家少有闻焉。则父子之出于天性，与君臣之出于人合，殆有不可同日而语者矣。况夫父子者，一家之关系而已；家虽有不慈之父母，亦如孔子所谓小杖则受，大杖则避，亦未为不可。若暴君昏主，则杀戮忠良，草芥民命，被其毒者乃在一国之民，如是尚可以君事之乎？此古之学者于父母则未尝有革命之说，于君臣则大张革命之文，非无故也。审乎此，则公羊之传《春秋》，阐明革命之义，何足为罪？何休之注公羊，推演"新周王鲁"之说，何足为怪？而俗儒不察，猥谓孔子严君臣之分，无革命之说，学公羊者又从而为之讳，惑矣。

《公羊传》阐发《春秋》革命之旨者，如隐公元年春正月传云："王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。"春秋之时，正周代封建将成尾大不掉之势，割据分崩之祸，将从此渐烈。而孔子独于春秋之首，著"王正月"之文，公羊以为"王"指"文王"，盖以文王为受命之君，武王革命，实基于文王。当殷纣之时，天下尝大乱，诸侯多故，及文王受命，虽众建诸侯，然礼乐征伐，权操天子。故《论语》记孔子言：天下有道，礼乐征伐，自天子出也，是亦可以为大一统也。至东迁之后，王纲坠而诸侯争，强凌弱，众暴寡，故孔子思天下有为文王者起而革之，以为大一统之天下，故曰："文王既没，文不在兹乎？"盖或指《春秋》之义也。《公羊传》所据以立说者，大要不外乎此。

至何休"王鲁"之说，亦颇有可据者。盖《春秋》于鲁则书"薨"，于他国则书"卒"。隐公三年书"宋公和卒"，十一年书"公薨"，是也。《传》曰："天子曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒。"盖王鲁而不可显书曰"崩"，故微辞而贬诸侯曰"卒"，则鲁之书薨，其尊于诸侯可知。然而不能崩鲁者，辞之正经也，不能不王鲁者，事之权变也。

"王鲁"之说，既如上述。由是诸侯之国，先与鲁盟者则褒之，如隐公元年书："公及邾娄仪父盟于昧。"传曰："称字，褒之也。因其可褒而褒之，渐进也。"何休注云：

> 《春秋》王鲁,托隐公以为始受命王,因仪父先与隐公盟,可假以见褒赏之法。譬若隐公受命而王,诸侯有倡始先归之者,当进而封之以率其后。

盖不名而字,所以褒其先慕王化也。由是凡先来朝鲁者,亦褒之。如隐公七年书"滕侯卒"。何休注云:"所以称侯而卒者,春秋王鲁,托隐公以为始受命王:滕子先朝隐公,春秋褒之以礼,嗣子得以其礼祭,故称侯见其义。"又隐公十一年书"春滕侯薛侯来朝"。何休注云:"称侯者,《春秋》托始隐公以为始受命王,滕薛先朝隐公,故褒之。"盖于所传闻之世不卒,今卒而侯者,褒其能先朝也。

由是先与鲁交接者,则亦褒之。如隐八年书"辛亥宿男卒"。何休注云:"宿本小国不当卒,所以卒而日之者,《春秋》王鲁,以隐公为始受命王,宿男先与隐公交接,故卒褒之也。"盖日而卒之者,亦以褒其先向化也。

反是,被化而失礼者,则亦责之。如隐公元年书"秋七月天王使宰咺来归惠公仲子之赗"。何休注云:"所传闻之世,外小恶不书,书者来接内也。《春秋》王鲁,以鲁为天下化首。明亲来被王化,渐渍礼义者,在可备责之之域。故从内小恶举也。"

凡此皆欲以鲁化外,欲成其大一统者也。若夫往盟书曰"莅盟",如僖三年书曰"冬公子友如齐莅盟"。何休注云:"《春秋》王鲁,故言莅以见王义。使若王者遣使莅诸侯盟,饬以法度。"盖以鲁为王者遣使以莅诸侯之盟也。

于鲁战胜则不书"战",如隐十年书曰"六月壬戌公败宋师于菅。"何休注云:"不言战者,托王于鲁,故不以敌辞言之,所以强王义也。"盖所以示王者之无敌也。

于败绩则讳败而书"战",如桓十年书曰"冬十有二月丙午齐侯卫侯郑伯战于郎"。传云:"何以不言师败绩,内不言战,言战乃败矣。"何休注云:"《春秋》托王于鲁。战者敌文也。王者兵不与诸侯敌,战乃其已败之文,故不复言师败绩。"盖以明王者之不与诸侯敌也。

于威我者则书曰"献捷"。如庄三十一年书曰"六月齐侯来献戎

捷”。传云:“齐大国也。曷为亲来献戎捷?威我也。其威我奈何?旗获而过我也。”何休注云:“不书威鲁者,耻不能为齐所忌难见轻侮也。”言献捷系戎者,《春秋》王鲁,因见王义。古者方伯征伐不道,诸侯交格而战者,诛绝其国,献于王者。盖使若方伯征伐献捷于王也。斯皆欲以鲁统诸侯,而定其尊卑者也。

此皆何休所据以发明《春秋》革命之大义也。皆公羊家革命之学说,所谓“非常异义”者也。然革命者,必先正己而后能正人。故不先自正者《春秋》讥之。如隐公二年书曰“公会戎于潜”,何休注云:

> 凡书会者,恶其虚内务,恃外好也。古者诸侯非朝时不得踰竟。所传闻之世,外离会不书,书内离会者,《春秋》王鲁,明当先自详正,躬自厚而薄责于人,故略外也。

盖自身不正而妄为革命,斯正伯夷、叔齐所谓“以暴易暴”,庄子书所谓“以火救火,以水救水”者也。岂真能革命者乎?此又公羊家对于革命者之慎重态度也。

且孔子革周,何独王鲁?或以《论语》孔子言“齐一变,至于鲁?鲁一变,至于道”,故以鲁为可王;或以谓鲁姬姓,周公之后,孔子常叹“不复梦见周公”,故主王鲁,此皆谬说也。夫《春秋》讥世卿,且《春秋》之时,鲁亦不道甚矣。岂以上溯周公而谓其可王哉?公羊家之意,决不如是,而王鲁云者,特托词以见意尔。故《春秋》于二月三月均书“王”(见隐三年王二月,隐五年春王三月)。《白虎通》释之云:“王者所以存二王之后,何也?所以尊先王,通天下之三统也。明天下非一家所有,谨敬谦让之至也。”此说未能尽畅其意,盖惧当时之文网使然。然其云“明天下非一家所有”,则鲁之不得以姬姓而王,可知矣。若以姬姓则当继周而王,则是仍不外一姓传统之念,岂足以语于革命乎?

哀公十四年《公羊传》言孔子作《春秋》之意,其革命思想尤为显著,其言曰:

> 君子曷为为《春秋》?拨乱世,反诸正,莫近于《春秋》。则未

知其为是与?其诸君子乐道尧舜之道与?未不亦乐乎尧舜之知君子也!制《春秋》之义以俟后圣,以君子之为,亦有乐乎此也!

孔广森释之云:

> 言君子岂不乐当世有圣帝如尧舜者,知君子而用之也?既不可得,退修《春秋》,以俟后世王者复起,推明《春秋》之义,以治天下,则亦君子之所乐也。

孔说亦有所顾忌,而不能明快。此文谓"拨乱世反诸正",曰"拨"曰"反",发明革命之旨岂不明甚?又云:"制《春秋》之义,以待后圣。"则言孔子作《春秋》著革命之旨以待后圣,又何其明且切也!

尊王说(或名统一说)

公羊家又有尊王之义。问者曰:如前篇所言孔子著《春秋》,既大倡革命之说,何为而复倡尊王,得无有矛盾之旨乎?应之曰:有一时之权,有长久之经。革命者,一时之权也;尊王者,长久之经也。古之所谓王,盖犹中央行政之首领。董仲舒曰:

> 王者民之所往,君者不失其群者也。故能使万民往之,而得天下之群者,无敌于天下。

谓王者所以统一其国者也。夫能统一,则其国乃可得而治,反乎是,则其国必纷争而乱。此必然之势也。然则孔子所以倡革命之说者,诚以当时之所谓王,已昏乱无道,不足以为天下之共主,而天下之崩离日甚,故假王鲁之说以见意。然而统一之纲,君臣之权,上下之礼,固不可不明也。故尊王革命,虽似相反,而实不可以相废。而其尊王之目的,则在于统一也。此公羊家既言革命,又言尊王,所以不得为矛盾也。

隐元年经书曰:"元年春王正月"。传曰:"何言乎王正月?大一统也。"董子《春秋繁露》释之曰:"王者必受命而后为王。王者必改正朔,易服色,制礼乐,统一于天下。"然则"王正月"云者,自公侯以至于庶人,莫不统一之者也。此公羊家说《春秋》大一统之义也。

又隐元年经书曰:"冬十二月祭伯来"。传曰:"祭伯者何?天子之大夫也。何以不称使?奔也。奔则曷为不言奔?言奔则有外辞也。"夫曰"王者无外",即《诗》所谓"普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣"者也。荀子引此诗而释之曰:

> 圣王在上,分义行于下,则大夫无流淫之行,百吏官人无怠慢之事,众庶百姓无奸怪之俗,无盗贼之罪,莫敢犯太上之禁。

清儒刘师培以谓荀子此说,即公羊大一统之义,其说是也。此亦公羊家说《春秋》大一统之义也。

夫尊王所以达此大一统之目的者也。今请略举公羊家所说《春秋》尊王之大义。

隐三年经书曰:"三月庚戌,天王崩。"传曰:"何以不书葬?天子记崩不记葬,必其时也。"何休《解诂》云:"至尊无所屈也"。夫曰"至尊无所屈",则为天下之至尊无上者可知。

是故王人虽微,序于诸侯之上,所以先王命也。如僖八年经书曰:"春,王正月,公会王人、齐侯、宋公、卫侯、许男、曹伯、陈世子款、郑世子华,盟于洮。"《公羊传》云:"王人者何?微者也。曷为序乎诸侯之上?先王命也。"是也。

由是天子使来聘,则喜而书之,所以尊王命也。如隐七年经书曰:"冬天王使凡伯来聘"。何休《解诂》云:"书者喜之也。古者诸侯有较德,殊风异行,天子聘问之,当北面称臣,受之大庙,所以尊王命,归美于先君,不敢以己当之。"是也。

从天子征伐,则美而书之,所以奖从正也。如桓五年书经曰:"秋,蔡人、卫人、陈人从王伐郑。"《公羊传》云:"其言从王伐郑何?从王,正也。"何休《解诂》云:"美其得正义也。故以从王征伐录之。盖起时

天子微弱,诸侯背叛,莫肯从王者征伐,以善三国之君,独能尊天子死节。"是也。

有尊王之心者则隐其恶而讳之,所以劝为善也。如僖九年经书曰:"春王三月丁丑宋公御说卒"。传曰:"何以不书葬?为襄公讳也"。何休《解诂》云:"襄公背殡出会宰周公,有不子之恶,后有征齐忧中国尊周室之心,功足以除恶,故讳不书葬,使非背殡也。"此以书"卒"而不书"葬",所以为宋襄讳也。文十三年书曰:"夏五月壬午陈侯朔卒"。何休《解诂》云:"不书葬者,盈为晋文讳也。晋文虽霸会人孤以尊天子,自补有余,故复盈为讳。"此以书"卒"而不书"葬",所以为晋文讳也。

有匡周室忧中国之心者,则讳其灭以劝之,所以勉有德也。如僖元年经书曰:"齐师、宋师、曹师次于聂北,救邢。"传曰:"救不言次,此其言次何?不及事也。不及事者何?邢已亡矣。孰亡之?盖狄灭之。曷不言狄灭之?为桓公讳也。"此以邢已亡而不言"灭",所以为齐桓讳也。

有明王法,忧中国之心者,则信其盟以美之,所以褒有功也。宣十一年经书曰:"夏楚子陈侯郑伯盟于辰陵"。何休《解诂》云:"不日月者,庄王行霸,约诸侯,明王法,讨征舒,善其忧中国,故为信辞。"此时而信之,所以美楚庄之善也。

以上皆美尊王之义者也。

反是,若与尊王之义相戾,则恶之。故犯天子之命者,则名以绝之。如庄六年经书曰:"夏六月卫侯朔入于卫"。传云:"卫侯朔何以名?绝。曷为绝之?犯命也。其言入何?篡辞也。"是也。

无尊事天子之心者,则书而诛之。如隐八年经书曰:"三月郑伯使宛来归邴。"何休《解诂》云:"归邴书者,甚恶郑伯无尊事天子之心,专以汤沐邑归鲁,背叛当诛也。"是也。

不事天子者则书出以绝之。成十二年经书曰:"春周公出奔晋。"传云:"周公者何?天子之三公也。王者无外,此其言出何?自其私土而言也。"《解诂》云:"周公骄蹇,不事天子,出居私土,不听京师之政,天子召之而出走,明当并绝其国,故以出国录之也。"是也。

不会天子之葬者，则书葬以恶之。文九年经书曰："辛丑葬襄王"。传云："有往者则书"。《解诂》云："谓使大夫往也。恶文公不自往，故书葬，以起大夫会之。日者，僖公成风之丧，襄王比加礼，故恩录之，所以甚责内。"是也。

《公羊传》说《春秋》尊王之义，于十二公之中，其最显著者，莫如桓公之篇。桓十八年之中，惟元年、二年、十年、十八年有王。其余均无王。董子《春秋繁露·玉英篇》云：

> 桓之志无王，故不书王；其志欲立，故书即位。书即位者，言其弑君兄也；不书王者，言其有背天子。是故隐不言正（隐十一年），桓不言王者，皆从其志，以见其事也。从贤之志以达其义，从不肖之志以着其恶。

何休《解诂》于桓三年"春正月"释之尤详。其言曰：

> 无王者，以见桓公无王而行也。二年有王者，见始也。十年有王者，数之终也。十八年有王者，桓公之终也。明终始有王，桓公无之尔。不就元年见始者，未无王也。

盖桓无王，故从其不肖之志，以无王书之，以着其恶；而王法终不可以不加，故书王于终始以治之。由公羊家之说，则《春秋》尊王之大义，不亦甚隐而至显乎？若夫无王之甚，而至于不忍言者，与夫王法必不可以假借者，则讳而耻之。《诗》曰："不可道也，所可道也，言之丑也。"此之谓也。兹举例如下：

（一）实致天子而讳若不致天子。

僖二十八年经书曰：公朝于王所。

传曰：曷为不言公如京师？天子在是也。天子在是，则曷为不言天子在是？不与致天子也。

何休《解诂》云：时晋文公年老，恐霸功不成，故上白天子曰，诸侯

不可卒致,愿王居践土,下谓诸侯,曰:天子在是,不可不朝。迫使正君臣,明王法。虽非正,起时可与,故书朝,因正其义。不书诸侯朝者,外小恶不书,独录内也。不书如,不言天王者,从外正君臣,所以正文公之功。

经又曰:天王狩于河阳。

传曰:狩不书,此何以书?不与再致天子也。《史记·孔子世家》云:践土之会,实召周天子,而《春秋》讳之曰"天王狩于河阳"。推此类以绳当世贬损之义,后有王者,举而开之,《春秋》之义行,则天下乱臣贼子惧焉。

何休《解诂》云:深正其义,使若天子自狩,非致也。

(二)实伐天子而讳若不伐天子。

宣元年经书曰:冬,晋赵穿帅师侵柳。

传曰:柳者何?天子之邑也。曷不为系乎周?不与伐天子也。

何休《解诂》云:绝正其义,使若两国自称伐。

(三)天子实不能救而讳若不深救。

庄六年经书曰:春,王,正月,王人子突救卫。

传曰:王人者何?微者也。子突者何?贵也。贵则其称人何?系诸人也。曷为系诸人?王人耳。

何休《解诂》云:刺王者,朔在岱阴齐时,一使可致,一夫可诛,而缓令交五国之兵,伐天子所立,还以自纳,王遣贵子突卒不能救,遂为天下笑。故为王者讳,使若遣微者弱愈,因为内杀恶。救例时,此月者,嫌实微者,故加录之,以起实贵子突。

孔广森云:言子突乃王人耳,使若不深助留,但遣微者子突,无威重,不能成功,以为天子杀耻矣。

(四)天子实败于人而讳若自败。

成元年经书曰:秋,王师败绩于贸戎。

传曰:孰败之?盖晋败之。或曰:贸戎败之。然则曷为不言晋败之?王者无敌,莫敢当也。

何休《解诂》云:正其义,使若王自败于贸戎,莫敢当敌败之也。不日月者,深正之,使若不战。

(五)诸侯实专封而讳若不专封。

僖二年经书曰:春,王,正月,城楚丘。

传曰:孰城?城卫也。曷为不言城卫?灭也。孰灭之?盖狄灭之。曷为不言狄灭之?为桓公讳也。曷为为桓公讳?上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,桓公不能救,则桓公耻之也。然则孰城之?桓公城之。曷为不言桓公城之?不与诸侯专封也。

萧楚云:齐桓三亡国,封卫之功,尤为彰著。卫人欲厚报之,至形于篇泳。当时归其仁,而远人自是向慕。江人黄人来会于贯泽是也,观木瓜之什,列于国风,则是圣人亦以为善矣。于《春秋》独没其事实,何也?夫存亡继绝,建邦开国,所谓作天下之福,王人秉此以怀人,以永天命,不可失者。君子不书于经,俾读《春秋》者如无其事焉,所以示王道之存也。若直书曰:狄人灭卫,齐侯封卫于楚丘,则为无王道矣。

柱按:如萧说,则讳齐城楚丘,实兼为王讳,深耻王之不能城也。

(六)诸侯实专地而使若不专地。

桓元年经书曰:郑伯以璧假许田。

传曰:其以璧假之何?易之也。易之,则其言假之何?为恭也。曷为为恭?有天子存,则诸侯不得专地也。

何休《解诂》云:为恭逊之辞,使若暂借之辞。

此皆讳言之者也。盖公羊家之意,以谓讳之乃所以深耻之,耻之乃所以深痛之也。如隐五年经书曰:"初献六羽。"传曰:"初献六羽,何以书?讥。何讥耳?讥始僭诸公也。始僭诸公,昉于此乎?前此矣。前此则曷为始乎此?僭诸公,犹可言也;僭天子,不可言也。"孔广森云:

> 前此群公子之宫,已遍舞八佾,今于仲子降一等,犹僭诸公。《春秋》内大恶讳,谨因其可言者,讥始于此。然六羽犹讥,八羽可知。故曰:"《易》本隐以之显,《春秋》推见至隐。"此之类也。

此公羊家说《春秋》讳之说,盖更甚于直刺之者矣。公羊家说《春

秋》尊王之义,更有深意存者,盖谓始无王,则示以无王之义,乃至愈无王,则愈著王以存王。兹举其说如下:

(一)桓三年经书曰:春,正月。

何休《解诂》云:无王者,以见桓公无王而行也。

(二)僖二十八年经书曰:壬申,公朝于王所。

传曰:其日何?录乎内也。

何休《解诂》云:不月而日者,自是之后,诸侯不系天子,若日不系于月。

(三)昭二十二年经书曰:王室乱。

何休《解诂》云:宫谓之室,刺周室之微,邪庶并篡,无一诸侯之助,匹夫之救,如一家之乱也。故变京师言王室。不曰成周,言王室者,正以责诸侯也。

(四)昭二十三年经书曰:天王狩于狄泉。

传曰:此未三年,其称天王何?著有天子也。

何休《解诂》云:时庶孽并篡,天王失位,徙居,微弱甚,故急著正其号。

(五)昭二十六年经书曰:冬,十月,天王入于成周。

何休《解诂》云:上言天王,著有天子。盖天下已无王,故亟亟焉著王以存之也。

观此五例,可见(一)之时天下尚有王,唯桓无王,故不书王,以见其无王。至(二)与(三)之时,天下渐无王;故或不月而日,或不言京师,而言王室,以见王之渐微也。至(四)与(五)之时,则天下已无王,则不可复不书王,而当大书王矣。何也?盖天下尚有王,则书无王可以见恶,若天下尽无王,而复以无王书之,则天下果以为可以无王矣,故不得不书王也。

虽然,公羊家言《春秋》,岂特责人之尊王而已哉!王者所以行此大一统之法者也。《春秋》为尊此大一统之法,故尊此大一统之王,王而自坏其法,此又《春秋》所大恶而深刺者也。举例如下:

(一)天子归有罪则讥之。

僖二十八年经书曰:六月,卫侯郑自楚复归于卫。

何休《解诂》云:言复归者,天子有命归之。名者刺天子归有罪也。言自楚者为天子讳也。天子所以陵迟者,为善不赏,为恶不诛,卫侯出奔当绝,叔武让国,不当复废而反卫侯,令杀叔武,故使若从楚归者。

(二)天子好利则讥之。

隐三年经书曰:武氏子来求赙。

传曰:何以书? 讥。何以讥尔? 丧事无求,求赙,非礼也。

文九年经书曰:春,毛伯来求金。

传曰:何以书? 讥。何以讥尔? 王者无求。求金,非礼也。继文王之体,守文王之法度,文王之法无求,而求,故讥之也。

《说苑》:周天子使家父毛伯求金于诸侯,《春秋》讥之。故天子好利则诸侯贪;诸侯贪则大夫鄙;大夫鄙则庶人盗;上之变下,犹风之靡草也。

(三)天子赏赐不中礼则讥之。

庄元年经书曰:王使荣叔来锡桓公命。

何休《解诂》云:不言天王者,桓行实恶,而乃追锡之,尤悖天道,故云尔。

文元年经书曰:天王使毛伯来锡公命。

何休《解诂》云:主书者,恶天子也。古者三载考绩,三考黜陟休明。文公新即位,功未足施而锡之,非礼也。

(四)有罪不能诛则讥之。

桓十五年经书曰:春,二月,天王使家父来求车。

何休《解诂》云:求例时,此月者,桓行恶,不能诛,反从求之,故独月。

(五)不能事母则书出以绝之。

僖二十四年经书曰:冬,天王出居于郑。

传曰:王者无外,此其言出何? 不能事母也。

何休《解诂》云:不能事母,罪莫大于不孝。故绝之言出也。

(六)失亲亲之义则书以讥之。

襄三十年经书曰:天王杀其弟年夫。

何休《解诂》云:王者得专杀,书者,恶失亲亲也。

观此六例,则公羊家说《春秋》尊王之义可知。盖王必有可尊之道而后尊,故为王者尤当谨其过失也。《春秋繁露·王道篇》叙自"天王使宰咺来归惠公仲子之赗"等数十事,而结之曰:

以此之故,弒君三十六(原作二,据凌曙校改),亡国五十二(原作一,据凌曙校改),细恶不绝所致也。

可见公羊家说《春秋》,虽贵尊王,而贵王有可尊之道。无可尊之道,则独夫耳,此所以又贵乎革命也。盖《春秋》假王鲁以见革命之义,以寒独夫之胆;著尊王以见大一统之道,以维天下之人心。故太史公曰:"为人君父而不通于《春秋》之义者,必蒙首恶之名。"王鲁革命之说是也。"为人臣子而不通于《春秋》之义者,必陷篡弒之诛,死罪之名。"尊王一统之说是也。故公羊家说《春秋》有革命尊王之义,而不得谓之矛盾。

弭兵说

或谓荀卿有言:"人生有欲,欲而不得则不能无忿,忿而无度量则争。"然则争战也者,人与禽兽皆不能无者也。故《吕氏春秋》云:"未有蚩尤之时,民固剥林木以战矣。"盖自有血气之伦,即莫不战矣。况夫非义之相加,非族之相陵;或出于禁暴锄乱而战,或出于自卫自防而战。则兵也者,岂可以言弭?孔子曰:"以不教民战,是谓弃之。"然则战非孔子之所讳言者也。而公羊家之说《春秋》,以为孔子有弭兵之旨,何哉?

应之曰:是何言也?"天地之大德曰生",君子以不忍人之心,行不忍之政。战也者,所以驱民于死者也。君子岂忍为之哉?老子曰:"兵凶器也,战危事也,圣人不得已而用之。"夫曰"不得已",则可已者无不已矣。所谓"不得已"者,《周礼》大司马九伐之职曰:

> 冯弱犯寡则眚之，贼贤害民则伐之，暴内凌外则坛之，野荒民散则削之，负固不服则侵之，贼杀其亲则正之，放弑其君则残之，犯令陵政则杜之，外内乱鸟兽行则灭之。

此君子不得已而用兵之说也。夫人而至于冯弱犯寡、贼贤害民、暴内陵外、野荒民散、负固不服、贼杀其亲、放弑其君、犯令陵政、外内乱、鸟兽行，则天下之死者多矣。故君子不得已而用兵，将以少数之死，易多数之生，而战伐之事遂不能免耳。岂有一毫争夺之意于其间哉？故曰："行一不义，杀一不辜，而得天下不为也。"夫孟子学孔子者也，学孔子之《春秋》者也，其言曰：

> 争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑；连诸侯者次之；辟草莱，任土地者，又次之。

又曰："今之所谓良臣，古之所谓民贼。"孟子之恶战如此，《春秋》之大义可以推知矣。故《春秋繁露·竹林篇》云："战攻侵伐，虽数百起，必一一书，伤其所害重也。"又曰："会同之事，大者主小；战伐之事，后者主先。"又曰："《春秋》之所恶者，不任德而任力，驱民而残之。"董子此言，于《春秋》弭兵恶战之旨，可谓深切矣。此可以代表公羊家之思想矣。

盖尝试而论之：公羊家以谓孔子作《春秋》，盖欲拨乱世反之正，以致太平者也。故其旨必推本于仁义：

灭国者至不仁之事也，故《春秋》深贬之。隐二年书曰："无骇率师入极。"传曰："无骇者何？展无骇也。何以不氏？贬。曷为贬？疾始灭也。始灭昉于此乎？前此矣。前此则曷为始乎此？托始焉尔。曷为托始焉尔？《春秋》之始也。"《解诂》云："《春秋》托王者始，起所当诛也。"是也。

伤害多至不仁之事也，故《春秋》深刺之。隐二年书曰："夏，五月，莒人入向。"《解诂》云："入例时，伤害多则月。"是也。

久暴师,至不仁之事也,故《春秋》深疾之。隐六年书曰:“冬,宋人取长葛。”传曰:“外取邑不书,此何以书? 久也。”《解诂》云:“古者事出不逾时。今宋更年取邑,久暴师苦众居外,故书之以疾之。”是也。

用火攻,至不仁之事也,故《春秋》深恶之。桓七年书曰:“春,二月,已亥,焚咸丘。”传曰:“焚之者何? 樵之也。樵之者何? 以火攻也。何言乎以火攻? 疾始以火攻也。”《解诂》云:“征伐之道,不过用兵。服则可以退,不服则可以进。火之盛炎,水之盛冲,虽欲服罪,不可复禁。故疾其暴而不仁也。”是也。

轻百姓,至不仁之事也,故《春秋》深讥之。僖二十六年书曰:“冬,楚人伐宋围缗。”传曰:“邑不谓围,此其言围何? 刺道用师也。”《解诂》云:“时以师与鲁未至,又道用之,于是恶其视百姓之命若草木,不仁之甚也。”是也。

若夫强取邑者无义,则书“围”以罪之。隐五年书曰:“宋人伐郑,围长葛。”传曰:“邑不言围,此其言围何? 强也。”《解诂》云:“至邑虽围当言伐;恶其强而无义也。必欲为得邑,故如其意言围也。”是也。

乘危者无义,则书国以夷狄之。僖三十三年书曰:“夏四月辛巳,晋人及姜戎败秦于殽。”传曰:“其谓之秦何? 夷狄之也。”是也。

伐丧者无礼,则或讳以刺之。襄二年书曰:“六月庚辰,郑伯睔卒。”书卒而不书葬。《解诂》云:“不书葬者,讳伐丧。”《解诂》云:“为公取向作辞也。耻行义者为利,故讳使英莒不肯。”是也。或夷狄以疾之。成三年书曰:“郑伐许。”《解诂》云:“谓之郑者,恶郑襄公与楚同心,数侵伐诸夏。自此之后,中国盟会无已,兵革数起,夷狄比周为党,故夷狄之。”是也。

行义而为利者无信,则或讳以耻之。宣四年书曰:“春,王,正月,公及齐侯平莒及郯,莒人不肯,公伐莒取向。”传曰:“此平莒也,其言不肯何? 辞取向也。”《解诂》云:“为公取向作辞也。耻行义者为利,故讳使若莒不肯。”是也。或日以恶之。宣十一年书曰:“丁亥,楚子入陈。”《解诂》云:“日者恶庄王讨贼之后,欲利其国。”是也。

恃力而不以德者不智,则或书围以非之。成三年书曰:“秋,叔孙侨如率师围棘。”传曰:“其言围何? 不听也。”《解诂》云:“不听者叛

也。不言叛者，为内讳，故书围以起之。不先以文德来之，而便以兵围之，当与围外邑同罪。故言围也。”是也。或书取以贬之。昭元年书曰：“三月取运”。传曰：“其言取之何？不听也。”《解诂》云：“不听者叛也。不言叛者，为内讳。故书取以起之，不先以文德来之，而便以兵取之，当与外取邑同罪，故书取。”是也。

欲救而不救者不勇，则刺之。襄元年书曰：“仲孙蔑会齐崔杼、曹人、邾娄人、杞人次于合。”《解诂》云：“刺欲救宋而后不能也。”是也。

诈战者无耻，则疾之。哀九年书曰：“宋皇瑗帅师取郑师于雍丘。”传曰：“其言取之何？易也。其易奈何？诈之也。”《解诂》云：“诈谓陷阱奇伏之类。兵者为征不义，不为苟胜而已。”是也。

由以上观之，则公羊家说《春秋》弭兵非战，其旨岂不甚善哉！

又宣十一年邲之战，楚庄王欲舍郑，而晋欲败之。公羊家以为楚有可贵之美，而晋无善善之心，故《春秋》书曰：“夏六月乙卯晋荀林父帅师及楚子战于邲，晋师败绩。”传释之曰：“大夫不敌君，此其称名氏以敌楚子何？不与晋而与楚子为礼也。”《解诂》云：

> 晋见庄王行义于陈，功立威行，嫉妒欲败之，救郑虽解，犹击之不止。为其欲坏楚善行，以求上人，故夺不使与楚成礼，而序林父于上。罪起其事。言及者，以臣及君，不嫌晋直，明晋汲汲欲败楚尔。

《春秋繁露》言之尤切，《竹林篇》云：

> 《春秋》之常辞也，不予夷狄而予中国为礼。至邲之战，偏然反之。何也？曰：《春秋》无通辞，从变而移。今晋变而为夷狄，楚变而为君子，故移其辞以从其事。夫庄王之舍，有可贵之美，晋人不知善而欲击之，所救已解，如（如通而）挑与之战，此无善善之心，而轻救民之意。是以贱而使不得与贤者为礼。

此以晋为破坏和平而罪之也。

又宣十四年宋楚之平，出于子反犯轻君不臣之大失，而公羊家以为有惨怛之恩，不忍一国之死，故《春秋》书曰："夏五月宋人及楚人平。"传释之曰："外乎不书，此何以书？大其平乎已也。"《解诂》云："已，二大夫也。"此盖谓出于二大夫爱民之情，非迫于外也。《春秋繁露·竹林篇》云：

> 司马子反为其君使，废君命，与敌情，从其请，与宋平，是内专政而外擅名也。专政则轻君，擅名则不臣，而《春秋》大之，奚由哉？曰：为其有惨怛之恩，不忍饿死一国之民，使之相食。推恩者远之而大，为仁者自然而美。今子反出己之心，矜宋之民，无计其间，故大义之也。

此以子反为促成和平而善之也。

然则公羊家爱和平，恶攻伐之学说，虽墨子之非攻，曷以加兹？然公羊虽非功，而亦未尝不重守备。宣十八年书："邾娄人戕鄫子于鄫。"《解诂》云："支解节断之，故变杀言戕。戕则残贼，恶无道也。言于鄫者，刺鄫无守备。"盖虽恶邾娄之无道，而亦刺鄫子之无备，其注重守备又与墨子同矣。

崇让说

哀公十四年传云：

> 君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近于《春秋》。则未知其为是与？其诸君子乐道尧舜之道与？末不亦乐乎尧舜之知君子也！制《春秋》之义以俟后圣，以君子之为，亦有乐乎此也。

孔广森释之云：

> 此言君子岂不乐当世有圣帝如尧舜者，知君子而用之也。既

不可得，退修《春秋》以俟后世圣王复起，推明《春秋》之义，以治天下，则亦君子之所乐也。

然则公羊家之意，盖以孔子之作《春秋》为欲以尧舜之道，以拨乱反正也。夫尧舜之道奈何？曰其为道虽多而最要者殆莫如“让”。孔子之所以常称美尧舜者，亦以此。其赞尧曰：“大哉！尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，为尧则之！荡荡乎！民无能名焉。”此亦盖赞尧之“为而不恃，长而不宰”，其德如天也。而《论语》之终记云：

尧曰：咨！尔舜！天之历数在尔躬，四海困穷，天禄永终。舜亦以命禹。余小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦。万方有罪，罪在朕躬。朕躬有罪，无以尔万方。

然班固《艺文志》云：“《论语》者，孔子应答弟子时人，及弟子相与言，而接闻于夫子之语也。”然则《论语》之记“尧曰”云云，固非其体所宜有者。故柳宗元《论语辨》下篇，设为问答之辞曰：

或问之曰：《论语》书记问对之辞尔。今卒篇之首，章然有是，何也？柳先生曰：《论语》之大，莫大乎是也。是乃孔子常常讽道之辞云尔。彼孔子者覆生人之器者也。上之尧舜之不遭而禅不及己，下之无汤之势，而己不得为天吏，生人无以泽其德，日视闻其劳死怨呼而己之德涸焉无所依而施。故于常常讽道云尔而止也。此圣人之大志也。无容问对于其间。弟子或知之，或疑之不能明，相与传之，故于其为书也，卒篇之首，严而立之。

柳氏此言似是矣而未尽也。予意前节是孔子美尧舜之让，下节则革命之大义，崇让与革命，皆孔子所最重，故常诵其言，而弟子记之也。孔子曰：“能以礼让为国乎，何有？”其崇让如此。盖大有取于尧舜者。故孔子删书断自唐虞。《尧典》一篇，首赞尧曰：“允恭克让。”自是以后，一篇大旨，莫非一“让”字。近人以《尧典》为儒家所作，审如是，则孔子之

崇让益显,而公羊家说《春秋》极力发挥崇让之义,为不失孔子大旨也。

今世盛称"天演竞争"之说,学者一闻及"让"字,几何其不笑为迂阔乎?然一争一让,诚当别论。今试就一国之人而论之,倘人人崇让,则其极也,可以路不拾遗;人人好争,则其极也,父子兄弟亦不能相容,而出于相杀,则其得有不足以偿其失者矣。此其理岂不至易明乎?惟众人为物欲所蔽,故知进而不知退,知得而不丧,故终不免于相争相杀,欲遂其小利,而不免乎大害。至圣人则不然,不为外物所惑,能灼知利害之辨,知有得之于此,而于彼有不胜其失者;有丧之于今,而于后有大乎此之得者。故礼让之事兴焉。此非专为私人利害计也,为众群之利害,亦不能不出乎此。此古之言群治者,所以多贵乎让德也。公羊家之说《春秋》,盖深有见乎此矣。今将其大旨分别论之:

(一)贤隐公之让。

《春秋》于隐元年书曰:"元年春,王正月。"不书"公即位"。

传曰:公何以不言即位?成公意也。何成乎公之意?公将平国而反之桓。桓幼而贵,隐长而卑,其为尊卑也微,国人莫知,隐长又贤,诸大夫扳隐而立之,隐于是焉而辞立,则未知桓之将必得立也。且如桓立,则恐诸大夫之不能相幼君也。故凡隐之立,为桓立也。

是隐公让国之心,固甚委曲也。其后桓公竟听奸人之言而弑之,《左传》记其事曰:"羽夫请杀桓公,将以求大宰。公曰:为其少故也。吾将授之矣。使营菟裘,吾将老焉。羽父惧,反谮公于桓而请弑之。"则桓之负隐也甚矣。公羊家以为隐有让之美,而桓有争之恶。故于隐则美之甚,而于桓则恶之无不至。故隐之让虽未能成,而《春秋》则常欲成之。其说凡四见:

一,隐元年,春王正月。

传曰:公何以不言即位?成公意也。何言乎公之意?公将平国而反之桓。

二,隐元年,秋七月天王使宰咺来归惠公仲子之赗。

传曰:仲子者何?桓之母也。何以不称夫人?桓未君也。桓未君,则诸侯何为来赗之?隐为桓立,故以桓母之丧告于诸侯。然则何

言尔？成公意也。

三，隐二年，十有二月乙卯夫人子氏薨。

传曰：夫人子氏者何？隐公之母也。何以不书葬？成公意也。何成乎公之意？子将不终为君，故母亦不终为夫人也。

四，隐五年，九月考仲子之宫。

传曰：考宫者何？考犹入室也。始祭仲子也。桓未君，则何为祭仲子。隐为桓立，故为桓祭其母也。然则何言尔？成公意也。

其对隐之让，可谓低徊不忍舍者矣。夫既成隐之意以见其让之善，则当成桓之意以见其争之恶。故桓元年书“公即位”，传云“如其意也”。

由是终隐之篇贬翚，所以恶桓也。隐十年，夏翚帅师会齐人郑人伐宋。传曰：“此公子翚也，何以不称公子？贬。何为贬？隐之罪人也。故终隐之篇贬也。”

凡桓之会皆“月”，亦所以恶桓也。桓元年，三月公会郑伯于垂。《解诂》云：“桓公会皆月者，危之也。桓弑贤君，篡慈兄。”

由是隐虽远而犹讳。桓二年，三月公会齐侯、陈侯、郑伯于稷，以成宋乱。传曰：“内大恶讳，此其目之何？远也。隐亦远矣，曷为为隐讳？隐闲而桓贱也。”

桓虽信而犹危。桓二年，冬公至唐。《解诂》云：“君子疾贤者失其所，不肖者反以亲荣，故与隐相违也。明前隐与戎盟，虽不信，犹可安也；今桓与戎盟，虽信，犹可危也。所以深抑小人也。”

朝隐则褒以为亲王化。隐元年，三月公及邾娄仪父盟于昧。传曰：“何以名？字也。曷为称字？褒之也。曷为褒之？为其与公盟也。此其为可褒奈何？渐进也。”《解诂》云：“譬如隐受命为王，诸侯有始倡先归之者，当进而封之，以率其后。”

朝桓则贬之以为亲夷狄。桓十五年邾娄人、牟人、葛人来朝。传曰：“何以称人？夷狄之也。”《解诂》云：“桓公行恶而三人俱朝事之，众足责，故夷狄之。”

其于隐桓贵贱之别如此，其美让恶争之义可谓严矣。

（二）贤卫叔武之让。

卫侯之让,亦颇与隐类。僖二十八年经书曰:晋人执卫侯归之于京师。

传曰:归之于者何?归于者何?归之于者罪已定矣。归于者罪未定也。卫侯之罪何?杀叔武也。何以不书?为叔武讳也。《春秋》为贤者讳。何贤乎叔武?让国也。其让国奈何?文公逐卫侯而立叔武;叔武辞立,而他人立,则恐卫侯之不得反也,故于是己立,然后为践土之会,治反卫侯。卫侯得反,曰:叔武篡我。元咺争之,曰:叔武无罪。终杀叔武。

叔武与卫侯善恶之判如此。而《左氏传》载宁武子之盟曰:不有居者,谁守社稷?不有行者,谁扞牧圉?夫叔武之居以守社稷则信矣;卫侯之行,乃卫侯之自取辱耳,扞牧圉云乎?特辞令而已。故公羊家说《春秋》以为孔子深恶卫侯,而深美叔武,故大书特书曰:晋人执卫侯,而叔武不书杀;所以著卫侯之罪当执,而叔武之杀为不忍言也。

(三)贤吴季子之让。

季子之让,见于襄二十九年传:谒也,余祭也,夷昧也,与季子同母者四。季子弱而才,兄弟皆爱之,同欲立之以为君。谒曰:今若是迮而与季子国,季子犹不受也。请无与子而与弟,弟兄迭为君,而致国乎季子。皆曰:诺。故诸为君者,皆轻死为勇,饮食必祝,曰:天苟有吴国,尚速有悔于予身。故谒也死,余祭也立;余祭也死,夷昧也立;夷昧也死,则国宜之季子者也。季子使而亡焉。僚者长庶也。即之。季子使而反,至而君之尔。阖庐曰:先君之所以不与子国而与弟者,凡为季子故也。将从先君之命与?则国宜之季子者也。如不从先君之命与?则我宜立者也。僚恶得为君乎?于是使专诸刺僚而致国乎季子。季子不受,曰:尔弑吾君,吾受尔国,是吾以尔为篡也。尔杀吾兄,吾又杀尔,是父子兄弟相杀,终身无已也。去之延陵,终身不入吴国。故君子以其不受为义,以其不杀为仁。

既贤季子之让,因而推及其父。襄十二年秋九月,吴子乘卒,《解诂》云:"贤季子因始卒其父。"斯可谓善善也长矣。

由是吴无君,无大夫,而以为有君,有大夫。襄二十九年,吴子使札来聘,传曰:"吴无君,无大夫,此何以有君,有大夫。贤季子也。贤

季子则吴何以有君有大夫？以季子为臣，则宜有君也。”

阖庐弑君，而亦为季子讳，不书其名，昭二十七年，夏四月吴弑其君僚，《解诂》云：“不书阖庐弑其君者，为季子讳，明季子不忍父子兄弟自相杀，让国阖庐，欲其享之，故为没 其罪也。”其对于季子之让，可谓曲意成全之矣。

（四）贤公子喜时之让。

昭二十年经书曰：夏曹公孙会自鄸出奔宋。

传曰：奔未有言自者，此其言自何？畔也。畔则曷为不言畔？为公子喜时之后讳也。《春秋》为贤者讳。何贤乎公子喜时？让国也。其让国奈何？曹伯庐卒于师，则未知公子喜时从与？公子负刍从与？或为主于国；或为主于师。公子喜时见公子负刍之当主也，逡巡而退。贤公子喜时，则曷为为会讳？君子之善善也长，恶恶也短。恶恶止乎其身；善善及子孙。贤者子孙，故君子为之讳也。

此以公子喜时之让，而讳及其子孙之畔；亦贤季子而卒，及其父子之比矣。

（五）贤叔术之让。

昭三十一年，经书云：冬黑弓以滥来奔。

传曰：文何以无邾娄？通滥也。曷为通滥？贤者子孙，宜有地也。贤者孰谓？谓叔术也。何贤乎叔术？让国也。其让国奈何？当邾娄颜之时，邾娄有为鲁夫人者，则未知其为武公与？懿公与？孝公幼，颜淫九公子于宫中，因以纳贼，则未知其为鲁公子与？邾娄公子与？臧氏之母，养公者也。君幼则宜有养者。大夫之妾，士之妻。则未知臧氏之母者，曷为者也？养公者，必以其子入养。臧氏之母，闻有贼，以其子易公，抱公以逃；贼至，凑公寝而弑之。臣有鲍广父与梁买者，闻有贼，趋而至，臧氏之母曰：公不死也，在是。吾以吾子易公矣。于是负孝公之周诉天子，天子为之诛颜而立叔术，反孝公于鲁。颜夫人者，妪盈女也，国色也，其言曰：有能为我杀杀颜者，吾为其妻。叔术为之杀杀颜者，而以为妻。有子焉，谓之盱。夏父者，其所为有于颜者也。盱幼而爱之。食必坐二子于其侧而食之，有珍怪之食，盱必先取足焉。夏父曰：以来，人未足而盱有余，叔术觉焉，曰：嘻，此诚尔国也夫！起

而致国于夏父。夏父受而中分之,叔术曰:不可。三分之,叔术曰:不可。四分之,叔术曰:不可。五分之,然后受之。

观此则叔术之事,本至不足道,然而公羊家以其明让德之故,而谓《春秋》书法有褒焉。书以滥来奔,所著贤者之有后也。

观以上五者,公羊家之说《春秋》,其崇让之意,可谓无所不至;而其劝让之心,亦可谓深切著明矣。孔广森云:"《春秋》拨乱之教,以让为首。君兴让则息兵;臣兴让则息贪;庶民兴让则息讼。故天下莫不乱于争,而治于让。"孔氏此言,可谓深知公羊家之大义者矣。孔子删书,断自唐虞,重其让也。然则谓《春秋》为本尧舜之志而作,似亦无不可者。

攘夷说

吾国自古圣人,其对于未开化之民族,所谓"夷狄"者,大氐不出乎二涂:一曰化之;二曰攘之。是也。

《尚书·尧典》言:"尧舜流共工于幽州,放驩兜于崇山,窜三苗于三危,殛鲧于羽山。"《史记·五帝本纪》易为:"流共工于幽陵,以变北狄;放驩兜于崇山,以变南蛮;迁三苗于三危,以变西戎,殛鲧于羽山,以变东夷。"《正义》释之曰:"言四凶流四裔,各于四夷放共工等为中国之风俗也。"其说得之。此化之之道也。

《尧典》又曰:"蛮夷猾夏,寇贼奸宄。汝作士,五刑有服,五服三就,五流有宅,五宅三居,惟明克允。"此明刑以制猾夏之蛮夷,即攘夷之道也。

化之所以使文化之日张,乐与人为善之义也。攘之所以使其不能为我害,自存之道也。《春秋》之于夷狄,据公羊家言;则其大义亦犹是耳。

由是夷狄而能慕中国者,则进之。僖二十九年经书曰:"介葛庐来。"《解诂》云:"介者国也。葛庐,名也。进称名者,能慕中国,朝贤君,明当扶勉以礼仪。"然介葛庐,本夷狄,进而称名者,所以褒向化也。

反是夷狄而侵中国，有能攘之者，则褒之。僖四年经书曰："楚屈完来盟于师，盟于召陵。"传云："师在召陵，则曷为再言盟？喜服楚也。何言乎喜服楚？楚有王者则后服，无王者则先叛。夷狄也而亟病中国，南夷与北狄交，中国不绝如线。桓公救中国，而攘夷狄，卒怗荆。以此为王者之事也。其言来何？与桓公为主也。前此者有事矣，后此者有事矣，则曷为独于此焉与桓为主，序绩也。"然则此师本在召陵，而再言盟者，所以喜桓公之服楚也。此本会也，而言来者，以桓公为主，所以序桓公攘夷之绩也。

故凡桓公与戎战，则讳战言"伐"。庄三十年经书曰："齐人伐山戎。"传曰："其称人何？贬。曷为贬？子司马子曰：盖以操之为已蹙矣。此盖战也，何以不言战？《春秋》敌者言战，桓公之与戎狄，驱之尔。"然此好武功而不修文德，已贬而称人矣，而犹讳言伐者，不与夷狄之敌桓公也。

由是凡为夷狄所灭，而桓公不能救者，则讳之。僖元年经书曰："齐师、宋师、曹师次于聂北，救邢。"传云："救不言次，此言次何？不及事也。不及事者何？邢已亡矣。孰亡者？盖狄灭之。"然则此邢已灭，而犹曰救者，为桓公讳也。僖二年经书曰："城楚丘。"传云："孰城？城卫也。曷为不言城卫？卫灭也。孰灭之？盖狄灭之。曷为不言狄灭之？为桓公讳也。"然则狄已灭之，而仍不言狄灭之者，所以为桓公讳也。为桓公讳，所以成桓公攘夷狄之美也。

凡夷狄而侵中国者，则贬不称人。僖二十一年经书曰："狄侵卫。"《解诂》云："贬狄者，为犯中国讳。"是也。

由是有夷狄之行者，则夷狄之。僖三十二年经书曰："晋人及姜戎败秦于殽。"传云："其谓之秦何？夷狄之也。"盖称秦而不称师，与人者，秦之袭郑，夷狄之行也。文十年经书曰："秦伐晋"。《解诂》云："谓之秦者，起令狐之战，敌均不败，晋先眛以师奔秦，可以足矣，而犹不知止，故夷狄之。"此亦称秦而不称人者，亦夷狄之也。宣十二年经书曰："晋荀林父帅师及楚子战于邲，晋师败绩。"传云："大夫不敌君，此其称名氏以敌楚子何？不与晋而与楚子为礼也。"董子《春秋繁露·竹林篇》云："夫庄王之舍郑，有可贵之美；晋人不知其善，而欲击之，所

救已解,如(如通而)挑与之战,此无善善之心,而轻救民之意也。是以贱之。"然则称大夫名氏以敌楚子,所以恶晋有夷狄之行也。

然夷狄而有夷狄之行者,《春秋》不讥。昭十六年经书曰:"楚子诱戎曼子杀之。"传云:"何以不名?夷狄相诱,君子不疾也。若不疾,乃疾之也。"此夷狄相诱而不称名以讥者,盖以为不足讥而贱之,如禽兽矣。夫夷狄者,至贱之名也。使人人皆知夷狄之当贱,则知夷狄,知当攘矣。人人皆知夷狄之当攘,则夷狄之侵略中国者,终不能得逞矣。

故《春秋》之要,在乎明内外之辨,严夷夏之防。一篇之中,三致意焉。成十五年经书曰:"叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子鳅、邾娄人会吴于钟离。"传云:"曷为殊会吴?外吴也。《春秋》内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄。"此其发明《春秋》之大义,可谓昭著矣。

是故昭二十三年经书曰:"吴败顿胡、沈、蔡、陈、许之师于鸡父,胡子髡、沈子盈灭。获陈夏啮。"传云:"此偏战也,曷为以诈战之辞言之?不与夷狄之主中国也。"此吴主中国也。讳偏战为诈战者,不与夷狄之主中国也。

又哀十三年经书曰:"公会晋侯及吴子于黄池。"传云:"吴何以称子?主会也。曷为先言晋侯?不与夷狄之主中国也。"此亦吴主中国,不先吴而先晋侯者,亦不与夷狄之主中国也。公羊家发明《春秋》之大义,岂不凛然哉?

是故以中国而为夷狄所凌,则或张大以耻之,或讳以耻之。隐七年经书曰:"天王使凡伯来聘。戎伐凡伯于楚丘。"传云:"此聘也,其言伐之何?执之也。执之则其言伐之何?大之也。曷为大之?不与夷狄之执中国也。"此本执而谓之伐,盖张大之辞也。庄十年经书曰:"荆败蔡师于莘,以蔡侯献舞归。"传云:"蔡侯献舞何以名?绝。曷为绝之?获也。曷为不言获?不与夷狄之获中国也。"此本获蔡侯而文不言获,盖深讳之之辞也。僖二十一年,经书曰:"宋公、楚子、陈侯、郑伯、许男、曹伯,会于霍。执宋公以伐宋。"传云:"孰执之?楚子执之。曷为不言楚子执之?不与夷狄之执中国也。"此执宋公者楚子也。而不言楚子执之者,亦深讳之之辞也。盖大之者,大夷狄之恶,著中国之

耻,若曰不可忘之耻也。讳之者,所以大夷狄之恶,著中国之耻,若曰,此不忍言之耻也。此公羊家发明《春秋》之微言大义也。

孟子曰:"禹抑洪水而天下平;周公兼夷狄驱猛兽,而百姓宁;孔子成《春秋》,而乱臣贼子惧。《诗》曰:戎狄是膺,荆舒是惩,则莫我敢承。无父无君,是周公所膺也。"夫孟子以周公兼夷狄与驱猛兽同言,则夷狄之贱可知矣。以周公之兼夷狄,与禹之抑洪水同言,则周公攘夷之功可知矣。以孔子成《春秋》,与周公之兼夷狄同言,则《春秋》攘夷狄之义,又可知矣。呜呼!前乎《春秋》者,夷狄之祸烈矣,而卒不得逞,则古圣贤攘夷狄之义行也;后乎《春秋》者,夷狄之祸亦烈矣,而中国卒能光复旧物者,《春秋》攘夷狄之义行也。而其间每一异族入主中夏,浸假而为中夏所化,至今而能成为五大族之共和国者,则又中夏先圣文德之宏,所谓化之之道甚普也。盖中国于异族,岂固为夷狄之哉?亦以其无礼仪而已。孟子曰:"吾闻用夏变夷,未闻变于夷。"何邵公《解诂》云:"中国者,礼义之国也,君子不使无礼义治礼义,其说卓矣。"

疾亡说

《春秋》疾灭人之国,然亦最疾人之自亡其国。盖以强凌弱,以众暴寡,不仁之甚,固《春秋》之所讥,而不善为政,自招败亡,自暴自弃,害己害民,尤非仁者之为也。故《春秋》尤疾之。于何见之?于梁亡见之矣。僖十九年经书曰:"梁亡。"传云:"此未有伐者,其言梁亡何?自亡也。其自亡奈何?鱼烂而亡也。"此传发明《春秋》疾亡之旨也。不书伐而言亡,此所以见其为自亡,而非他人所得而亡矣。夫亡国亦多矣。而独于此著其为自亡者何?《春秋繁露·王道篇》释之曰:

> 梁内役其民无已,其民不能堪,使民比地为伍,一家亡,五家杀,刑其民曰:先亡者封,后亡者刑,君者将使民以孝于父母,顺于长老,守丘墓,承宗庙,世世祀其先。今求财如不足,行罚如将不胜,杀戮如屠仇雠,其民鱼烂而亡,国中尽空。《春秋》曰:梁亡。

梁亡者,自亡也。非人亡之也。

此可见不仁于民,未有不亡,而亦未有非己有以自亡之者也。且梁之亡其易见者尔。《春秋》之疾,其尤显著者尔。若夫曹之亡也,不亡于亡之日,而亡于数世之先。《春秋》之疾,亦在数世之前,庄二十三年经书曰:"冬十有一月曹伯射姑卒"。孔广森释之云:

> 射姑以后,遂月卒时葬,盖贬之也。《春秋》虽亡国数十,卒以弱小不能自存。唯曹列于成国,而当《春秋》之中,先见覆灭。传曰:国于天地,有与立焉,不数世淫,弗能毙也。曹其是也。庄公有不子之恶,其嗣僖公不用忠臣之戒,死于寇戎。昭公继之,好奢而任小人,蜉蝣之刺始作。共公继之,数侵取地,乘轩者三百人。其后负刍又最著有恶行。故《春秋》一切略其卒葬。言乎曹之君臣,世济其无道,以至于亡也。所以深恶曹而为有国者戒也。

此孔子发明《春秋》疾亡之旨,所谓"善不积不足以成名,恶不积不足以灭身",此言虽小,可以喻大也。

虽然,此皆自弃而自亡者尔。故《春秋》于其亡者犹以灭亡予之,以见其犹有可闵惜者也。若夫贪人之财,乐人之祸,不知自备,而卒以灭亡者,《春秋》之疾之也尤深。僖二年经书曰:"虞师、晋师灭夏阳。"传云:"虞,微国也,曷为序乎大国之上?使虞首恶也。曷为使虞首恶?虞受赂,假灭国者道,以取亡焉。"此《公羊传》发明《春秋》疾虞贪人之财,乐人之祸,可谓著矣。

至僖五年复书曰:"冬晋人执虞公。"传云:"虞已灭矣,其言执之何?不与灭也。灭者,亡国之善辞,灭者上下同力者也。"此《公羊传》发明《春秋》疾灭之深,可谓痛矣。夫国已灭矣,言灭则已悲矣,而曰不与灭。灭之一字,尚不足以当之,其疾而贱之也,岂不甚哉?

然而公羊家说《春秋》所以疾之如此甚者何也?盖疾其不能自立也。疾灭人之国者,疾不爱人也。疾自亡者,疾不自爱也。不爱人者侵人;不自爱者使人侵己;皆引起战争之导线,而破坏和平之罪人也。

故君子于此两无怨焉。

尚耻说

孟子曰:“羞恶知心,人皆有之;是非之心,人皆有之。”夫有羞恶是非,此人之所以有耻也。人而无耻,是无羞恶,无是非矣。尚得谓之人乎?故曰:“不可以无耻,无耻之耻无耻矣。”且人之大耻,孰有大于国亡亲辱者?人无国,何以存?人无亲,何以生?故国与身,一体也;亲与身,一体也。不以国之耻为耻,不以亲之耻为耻,是身无耻也。无耻者日多,是率天下而为非人也。公羊家有见于此,故发明《春秋》大“复仇”之义,最为深切。

《春秋》之义,灭国者贬,然庄四年齐襄灭纪,《春秋》大书特书曰:“纪侯大去其国”。传云:“大去者何?灭也。孰灭之?齐灭之。曷为不言齐灭之?为襄公讳也。《春秋》为贤者讳。何贤乎襄公?复仇也。”又云:“九世犹可以复仇乎?虽百世可也。国君一体也,先君之耻,犹今君之耻也;今君之耻,犹先君之耻也。”

此可谓深得君子以国与身,亲与身为一体之义者矣。国与身一体,此古之君子所以教忠也。亲与身一体,此古之君子所以教孝也。忠孝则国与亲之仇犹己之仇也。可以远而不复乎?而吾师唐蔚之先生则颇讥其过激,其《十三经提纲》云:

> 公羊家复仇之说,后世多称引之。考庄四年,纪侯大去其国。传云:“大去者何,灭也?齐哀亨乎周,纪侯谮之,襄公为此焉者?事祖祢之心尽矣。远祖者几世乎?九世矣。九世犹可以复仇乎?虽百世可也。先君之耻,犹今君之耻也。”又曰:“纪侯之不诛,犹无明天子也。上无天子,下无方伯,缘恩疾者可也。”夫谓先君之耻,即今君之耻,此大义也。然谓复仇而可以及于百世,其言失之过激矣。齐襄公时,周上有天子,未闻襄公有一言之质诉,其于诸侯亦未尝明宣纪侯之罪,乃遽谓“上无天子,缘恩疾者可也”,其语更失之过激矣。为人臣而皆自为,其弊何所底止?苏东坡所谓

"其父杀人报仇,其子必且行劫"。儒者立言,平则致天下之和,激则致天下之祸,而世风且因之移易焉。可不惧哉?

斯言亦自至当不可易。然吾谓先生之言,宜于救竞争激烈之世;公羊之言,宜于救柔懦无耻之俗。所感者异,所以救之者亦异也。若《春秋》之大齐襄复仇,其殆深疾鲁庄之无耻与?其先君桓公被诱杀于齐,《春秋》深耻之,讳之曰薨。(何休《解诂》云:不书齐诱杀公者,深讳耻也。)而庄公之立,仅四年耳,遂与仇狩,此非所谓无耻之耻者乎?故《春秋》先大齐襄之复仇,以起鲁庄之无耻;先书曰"纪侯大去其国",遂继即书之曰"公及齐人狩于郜"。讳齐侯为齐人,其深耻之之意乃微而显矣。昔鲁公伯禽执政,周公叹曰:鲁后世其北面事齐矣。盖鲁之柔懦不振,至《春秋》时而甚,殆驯至于无耻矣。故公羊家说《春秋》大复仇之意,当亦孔子之意,盖处境使之然也。且公羊之说,亦至有界焉。盖以谓国则可仇,家则不可仇也。《春秋》之时,所谓异国者,譬犹今东西各国(此不过妄为譬耳。其实甚多不同之处也。即时之共主亦已失统治之权。故公羊屡言上无天子矣。),《春秋》假齐纪之事以见义,以教后世之人,无忘国耻者也。若个人之仇,则有国家之司法在,又不可与此论。故曰:"家则不可。"虽然,倘诉诸法而无效,则复仇焉,或因此而陷于刑戮,君子虽不能救,亦未尝不壮其烈也。此侠客所以见称于太史公欤?

孟子曰:"道二,仁与不仁也。"引而申之,亦可谓道二,是与不是也。甲与乙相反,甲是则乙不是,乙是则甲不是。此天下之常理也。然齐灭纪,《春秋》书曰:"纪侯大去国"。而公羊家说者,以谓大齐襄之复仇,亦以贤纪侯之死国。此何说也?曰:此可以见公羊家之苦心孤旨矣。盖公羊家之所贵,最贵乎人之有耻,齐襄之复仇,齐襄耻先君之耻也。耻先君之耻,是孝也。纪侯之死国,是纪侯耻国之耻也,耻国之耻,是忠也。一忠一孝,又安得而不俱贤之?孟子曰:"死亦我所恶,所恶有甚于死者。"此公羊家贤纪侯之义也。《春秋繁露·玉英篇》言纪侯死事云:

何贤乎纪侯？曰：齐将复仇。纪侯自知力不加而志距之。故谓其弟曰："我宗庙之主，不可以不死也。汝以酅往服罪于齐，请以立五庙，使我先君岁时有所依归。"率一国之旅，以卫九世之主。襄公逐之，不去；求之，弗予；上下同心，而俱死之。故为之大去。《春秋》贤死义，且得众心也。故为讳灭，见其贤也。

然则公羊家之贤纪侯，亦自有其可贤者也。

复次，公羊家说《春秋》，最贵耻。反之，则《春秋》最恶无耻。成二年鞍之战；逢丑父杀身以生齐君。传云：

师远齐侯，晋郤克投戟逡巡再拜稽首马前。逢丑父者，倾公之车右也，面目与倾公相似，衣服与顷公相似，代顷公当"左"，使顷公取饮。顷公操饮而至，曰"革取清者"，顷公用是佚而不反。逢丑父曰："吾赖社稷之神灵，吾君已免矣。"郤克曰："欺三军者其法奈何？"曰："法斮。"于于斮逢丑父。

然则丑父可不谓难能可贵乎？然公羊家之说《春秋》不以为可贵者，以陷君于无耻也。君之于国家也，国存，存焉；国亡，亡焉；是其大义也。今逢丑父则不然，不特不能匡顷公之败，而使之受辱以生。率是道也，是使天下之人所欲无甚于生，所恶无甚于死也。将何为而不可？孟子曰："生，我所欲也；所欲有甚于生者。"此公羊家所以讥丑父之生其君之义也。《春秋繁露·竹林篇》论逢丑父事云：

逢丑父杀其身以生其君，何以不得为知权？丑父欺晋，祭仲许宋，俱枉正以存其君。然丑父之所为，难于祭仲；祭仲见贤，而丑父见非，何也？曰：是非难别者在此。此其嫌疑相似，而不同理者，不可不察。夫去位而避兄弟者，君子所甚贵；获虏逃遁者，君子所甚贱。祭仲措其君于人所甚贵，以生其君，故《春秋》以为知权而贤之；丑父措其君于人所甚贱，以生其君，《春秋》以为不知权而(简)之。其俱枉正以存君相似也；其使君荣之与使君辱不同

理。故凡人之有为也,前枉而后义者,谓之中权,虽不能成,《春秋》贤之,鲁隐公郑祭仲是也。前正而后有枉者,谓之邪道,虽成之,《春秋》弗爱,齐顷公逢丑父是也。夫冒大辱以生其情无乐,故贤人不为也;而众人疑焉,故《春秋》以为人之不知义而疑也,故示之以义,曰:国灭君死之正也。(襄六年齐侯灭莱)丑父欺三军,为大辱于晋,其免顷公为辱宗庙于齐,是以虽难,而《春秋》不爱。丑父大义,宜言于顷公,曰:君谩侮而怒诸侯,是失礼大矣;今被大辱而不能死,是无耻也;而获重罪,请俱死,无辱宗庙,无耻社稷。如此则虽陷其身,尚有廉名。当此之时,死贤于生。故君子生以辱,不如死以荣。正是之谓也。

此公羊家贱丑父无耻,可谓甚矣。

复次,公羊家不特以耻为耻也,凡善之可为而不为者,皆耻也。僖元年狄灭邢而《春秋》书曰:"齐师、宋师、曹师次于聂北,救邢。"实灭而不书灭,实不及救而书救者,传云:"为桓公讳也。上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,桓公不能救,则桓公耻之。"盖《春秋》假桓公之耻不能救,以见不能救之为桓公耻也。由是不书狄灭卫,而书曰"城楚丘"。僖二年春王正月城楚丘,传云:

孰城?城卫也。曷不言城卫?灭也。孰灭之?盖狄灭之。曷为不言狄灭之?为桓公讳也。曷为桓公讳?上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,桓公不能救,则桓公耻之。然则孰城之?桓公城之。

不书灭杞而书曰"城缘陵"。僖十四年春诸侯城缘陵。传云:

孰城之?城杞也。曷为城杞?灭也。孰灭之?盖徐莒胁之。曷为不言徐莒胁之?为桓公讳也。曷为桓公讳?上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,桓公不能救,则桓公耻之。然则孰城之?桓公城之。

凡此云云，皆发明《春秋》著名桓公之耻者也。传曰："为桓公讳也。"兹讳也，乃所以为耻欤？孔子曰："知耻近乎勇。"又曰："见义不为，无勇。"是公羊家说《春秋》为桓公讳之义也。

进化说

人之所以能为万物之灵者，以其进化不已也。由万物之进化而有人与物之分。由人类之进化，而有文与野之别。进化则优而胜，不进则劣而败，此自然之势也。是故人既进化而为人，则当常常循其进化之程度以进，而后可以图存。然进化云者，岂弟物质云尔哉？其要尤在乎道德。向使道德不振，而徒矜于物质，则物质之用，适足以杀人。姑论器械愈精，则杀人愈多；即一切之物，莫不足以使人耆之愈笃，而争之愈烈。其与人群进化之幸福，不亦大相背驰乎？是故公羊家说《春秋》有三世之义，于愈进化之世，则其责于道德也愈严。

隐元年《春秋》书曰："公子益师卒。"传云："何以不日？远也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。"何休《解诂》云：

> 于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗粗，故内其国而外诸夏；先详内而后治外；录大略小，内小恶书，外小恶不书；大国有大夫，小国略称人；内离会书，外离会不书；是也。于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄；书外离会，小国有大夫，宣十一年秋，晋侯会狄于攒函，襄二十三年邾娄劓我来奔；是也。至所见之世，著治太平，夷狄进至爵爵，天下远近大小若一，用心尤深而详，故崇仁义，讥二名，晋魏曼多、仲孙何忌，是也。

此公羊家言进化分三大时期之说也。夫所传闻之世者，托治起于衰乱之中，由草昧而进于文化之时代也。是为进化之第一时期。当此之时，各奉其酋长，各有其国土而已。故曰"内其国而外诸夏"。由是故知有己之国，而不知有人之国，贱人贵我，先己而后人，故曰"先详内而后治外"。由是酋与酋相争，国与国相攻，天下将无宁岁。于是诸酋

之中,有觉悟者,倡为息争之说,而就其贤者能者而听命焉,而后其国益大,故于所闻之世,托为升平之世。是为进化之第二期。当是之时,贤者能者进而为天子,而诸酋长则进而为诸侯之君矣。然而酋有中外之分,华夷之判,盖世界文明,尚未能平等,犹是国家主义、种族主义之时代也。故曰"内诸夏而外夷狄"。然国家主义则难免国家之战争,种族主义则难获种族之平等,其去酋长之争,虽有大小久暂之别,其为祸则均也。故当进而为大同之世,力除国家主义与种族主义,及自私自利之成见。于所见之世,托为太平之世,是为进化之第三期。当此之时,无国界之见,无种族之分,一于平等而已。故天下远近大小若一。若此则可谓至治之世。所谓大同者矣。虽然,公羊家所谓大同者,非放弃一切礼仪,而任其肆睢而已。世界愈进化,则道德亦当愈进化;世界愈大同,则道德亦当愈大同;而人人之守礼法也,亦当愈谨而严。故公羊家之说《春秋》,于始进化之时期,原其用心粗粗,而责之也略,故内其国而外诸夏,在所许也;以讫于大同之世,则其用心尤深而详,故责之也愈大而严。内诸夏而外夷狄,则在所不许,以见道德之大,当一视而同仁也。此所谓大也。夫大恶,大失也,而始进化之世,则以外而略之;二名,小失也,二在太平之世,则详而讥之;此所谓严也。盖大所以待人,严所以治己,此大同所以为大平而不乱也。此世界进化之说也。若论乎一人一国,则有仁义道德者为进化,为诸夏;无仁义道德者,为野蛮,为夷狄。诸夏之所以为诸夏者,以其进化乎夷狄也。然若诸夏而有夷狄之行者,则亦夷狄之;夷狄而有诸夏之行者,则亦诸夏之。是故晋,诸夏也,楚,夷狄也。而楚庄王之舍郑,《春秋》以为有仁人之心,故诸夏之;晋击楚之舍郑,《春秋》以其为无仁人之心,故夷狄之。

故宣十二年《春秋》书曰:"夏六月乙卯晋荀林父帅师及楚子战于邲,晋师败绩。"传云:"大夫不敌君,此其称名氏以敌楚子何?不与晋而与楚子为礼也。"《春秋繁露·竹林篇》释之曰:

> 《春秋》之常辞,不与夷狄而与中国为礼。至邲之战,偏然反之,何也?曰:《春秋》无通辞,从变而移。今晋变而为夷狄,楚变

而为君子，故移其辞以从其事。

然则公羊家之于《春秋》，以谓诸夏夷狄之称，原非一定之词，惟视其进化与退化之异而已也。是故诸夏不能矜，而夷狄不必馁。俄而进化焉，则俄而为诸夏矣；俄而退化焉，则俄而为夷狄矣。是故定四年书曰："冬十有一月庚午，蔡侯以吴子及楚人战与伯莒。"吴夷狄也，而进称子，以其有诸夏之行，则诸夏之也。（传曰："吴何以称子，夷狄也而忧中国。"）又书曰："庚辰，吴入楚。"吴既诸夏之矣，而复退子称吴者，复其夷狄之行，故复夷狄之也。（传曰："吴何以不称子，反夷狄也。"）夷狄之无定也如此。虽然此托辞云尔。诸夏云者，犹曰进化之国而已。夷狄云者，犹曰未开化之国而已。时或贬诸夏为夷狄，斥诸夏之退化，而已；时或进夷狄于中国，则褒夷狄之进化，所以愧诸夏之退化，曾夷狄之不如也。如是而已。非谓当泯华夏之界，而听夷狄之入主中夏也。此研究公羊家说者，所以不可不知者已。

正名说

《庄子·天下篇》曰："《春秋》以道名分。"然则孔子之作《春秋》，其要旨即在乎是矣。"名分"二字，诚为今世学者所厌闻，以其与平等之谊相背也。其实斯乃沿俗人误解名分二字之过耳。夫所谓名分者，有其名即有其实，以名为分别，名之所至，实亦随之，不可太过，亦不可不及，孔子所谓"过犹不及"者也。盖名分者，犹定分也譬如立一名词，几何学家曰：平行四边形，相对之边必平行，必相等。则凡所谓平行四边形者，必全合此义，倘有一不合，则非平行四边形也。此名词之名分也。名与名相续而成句，句与句相续而成文，文句成而文法生焉。如云："鸟吾知其能飞，鱼吾知其能游。"可也。曰："角者吾知其为牛，鬣者吾知其为马。"不可也。此文法之名分也。夫文法生而论理成矣。如云："声是无常，所作性故。"则凡是所作，必是无常；倘其有常，必非所作，此论理之名分也。推而至于父慈、子孝、君仁、臣敬，亦莫不然。必慈而后可以为父，不慈不足以为父；必孝而后可以为子，不孝不足以

为子。推而至于兄弟夫妇朋友君臣,亦莫不然。又推而至于“人者,仁也”,则不仁不足以为人;“政者正也”,则不正不足以为政。此人伦政教之名分也。自名词之名分不明,而名词之义滥;自文法论理之名分不明,而言论之理谬;学术亦于是乎晦矣。自人伦政教之名分不明,而天下国家之事乱矣。孔子之作《春秋》,其大旨固在乎明人伦,以宣政教。然其名词文法论理,亦甚为慎重不苟。《论语》子路曰:“卫君待子而政,子将奚先?”子曰:“必也正名乎?名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。”所正者始于名词,中于文法,终于伦理政教,而总不外乎正名实。名者实之宾,必有其实而后可以有其名。故曰:正名也。《春秋》正名,亦分名词、文法、论理、人伦、政教等,今略举公羊家所发明者,试述之。

隐元年《春秋》书曰:“天王使宰咺来归惠公仲子之赗。”传曰:

> 仲子者何?桓之母也。何以不称夫人?桓未君也。桓未君则诸侯曷为来赗之?隐为桓立,故以桓母之丧告于诸侯。然则何言尔?成公意也。

盖隐与诸侯虽以夫人礼待仲子,而桓公未立,夫人之实尚未完,故《春秋》不以夫人之名与之也。

隐二年书曰:“夫人子氏薨。”传曰:

> 夫人子氏者何?隐公之母也。何以不书葬?成公意也。子将不终为君,故母亦不终为夫人。

盖隐公既为君,子氏已有夫人之实,故以夫人名之;而隐之志不终为君,故不书子氏之葬,以见不与子氏之终为夫人,亦以见子氏终无夫人之实也。《春秋》之于名词,其谨严也如此。

僖十六年书曰:“陨石于宋五,是月六鹢退飞过宋都。”传曰:

> 曷为先言陨而后言石？陨石，记闻。闻其磌然，视之则石，察之则五。曷为先言六而后言鹢？六鹢退飞，记见也。视之则六，察之则鹢，徐而察之则退飞，

“霣石于宋”，此谷梁所谓“耳治”也；耳治必先闻，故先书“霣”。“六鹢退飞”，谷梁所谓“目治”也；目治必先见，故先书“六”。

又定二年书云：“雉门及两观灾。”传曰：

> 雉门及两观灾何？两观微也。然则曷为不言雉门灾及两观，主灾者两观。然则曷为后言之？不以微及大也。

盖《春秋》之例，以大及小，而不宜失其主灾者之实，若书曰“雉门灾及两观”，则大小之序虽未乱，而人以为主灾者雉门而及于两观也。若曰“两观灾及雉门”，则主灾者之实未失，而人将以为两观大于雉门。故书曰“雉门及两观灾”，则大小之例未乱，而细审灾字不在雉门之下，而在两观之下，而自知主灾者之为两观矣。《春秋》文法之谨严如此。

桓六年书曰：“大雩。”传曰：“大雩者何？旱祭也。然则何以不言旱？言雩则旱见，言旱则雩不见。”此即论理学中周遍与不周遍之方式。盖凡雩必为旱，犹言声必是所作，雩之名词周遍，旱之名词不周遍，亦犹声之名词周遍，所作性之名词不周遍也。何谓周遍？言雩则为旱可知，犹言声则为所作性可知也。何谓不周遍？凡旱未必雩，而有时不雩也；凡所作性不必为声，而或为瓶等也。此《春秋》论理学之基本，其谨严如此。

若夫伦理为儒者修齐治平之功，政教之根本，《春秋》之所尤重者。《论语》齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”此人伦之名之当正，已由孔子言之，而景公因而推论之矣。所谓“君君”者，谓有君之名，即当确有君之实。此实维何？则为人君，止于仁，是也。无此实，即为君不君。所谓“臣臣”者，谓有臣之名即当确有为臣之实。此实维何？则为人臣，止于敬，是也。无此实即为臣不臣。

推而至于父父即当止于慈,子子即当止于孝。否则为父不父,子不子。

《春秋》之作,盖为君不君、臣不臣、父不父、子不子者而作,而欲使之君君、臣臣、父父、子子者也。故隐四年书曰:“卫州吁弑其君完。卫人杀州吁于濮。”既书州吁弑君以自立,而于州吁独不称君而称人,所以著其为君不君也。桓二年书曰:“宋督弑其君与夷,及其大夫孔父。”称名以弑,所以著宋督之为臣不臣也。僖五年书曰:“晋侯杀其太子申生”。传曰:“曷为称晋侯以杀?杀世子母弟称君者,甚之也。”盖以其为父不父也。文元年书曰:“楚世子商臣弑其君髡。”书曰“世子”曰“其君”,所以着其为子不子,且为臣不臣也。

其夫妇兄弟,义亦视此。当详伦理篇,兹不先赘焉。抑吾尤有说者:正名之学,为孔门之要道,而自正名词以至文法、论理、伦理等,莫不包举在内。而大略言之:前三者属于学术,后者属于政教。学术为政教之基;政教为学术之效。二者缺一不可者也。而自孔子以后,儒者所重,独偏在于政教一端,而于本原之学,如名词文法、论理等,绝少鞏求,遂致科学不昌,而政教亦失其基础。此皆研究公羊学者不能发明之过也。

伦理说

中国之政教,五伦之政教也。五伦之政教,虽不限于儒者,而儒者为之宗。儒者之政教,在于群经。群经之旨虽博,而五伦为之归。五伦者夫妇、父子、兄弟、君臣、朋友。各有其互相对待最适当之道是也。人与人之关系,不能外乎五伦。故治人之道,亦明五伦而已。此中国自古以来之政教,皆莫能外焉者也。太史公曰:

> 礼以节人,乐以发和,书以道事,诗以达意,易以道化,《春秋》以道义。拨乱世,反之正,莫近于《春秋》。

然则《春秋》在六经之中,其余五伦尤其明切者矣。故曰:

> 有国者不可以不知《春秋》，前有谗而不见，后有贼而不知。为人臣者不可以不知《春秋》，守经事而不知其宜，遭变事而不知其权。为人君父而不通于《春秋》之义者，必蒙首恶之名。为人臣子而不通于《春秋》之义者，必陷篡弑之诛，死罪之名。其实皆以为善为之而不之其义，被之空言而不敢辞。夫不通礼义之旨，至于君不君，臣不臣，父不父，子不子。夫君不君，则犯；臣不臣，则诛；父不父，则无道；子不子，则不孝。此四行者，天下之大过也。以天下之大过予之，则受而不敢辞。

然则《春秋》者盖明伦之书也。故曰："拨乱世，反之正，莫近于《春秋》。"今将公羊家阐明《春秋》之伦理学说，略而论之。

《易·说卦传》曰：

> 有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子然后有君臣；有君臣然后有上下；有上下然后礼义有所错。

然则夫妇者，礼之始，人伦之本也。故太史公曰："《易》始乾坤，《诗》始关雎，《书》美厘降，《春秋》讥不亲迎。夫妇之际，人伦之大者也。"《春秋》之说，盖见于隐二年经书曰："九月纪履緰来逆女。"传曰："外逆女不书，此何以书？讥。何讥尔？讥始不亲迎也。始不亲迎，昉于此乎？托始焉尔。"托始以讥，则《春秋》之重亲迎可知。娶妻必亲迎，此敬妇之道，平等之义也。而墨子非之曰："娶妻身迎，只褍为仆，秉辔授绥，如仰严亲，昏礼威仪，如承祭祀。颠覆上下，悖逆父母，下则妻子，妻子上侵。"呜呼！吾于墨子之非，而益知儒家之亲迎，为平等矣。

桓八年书曰："祭公来，遂逆王后于纪。"传曰："大夫无遂事，此其言遂何？成使乎我也。其成使乎我奈何？使我为媒，可则因用是而往矣。"然则书遂者，讥其不敬之词也。故何休注云："不复成礼，疾王者不重妃匹，逆天下母，若逆婢妾。"然则《春秋》疾不礼于妇，可谓至矣。

此虽讥王者之事,然不亦可以类而通乎?

太史公曰"《易》基乾坤,《诗》始关雎",而于《春秋》则不言所始。吾以为《春秋》始于隐公,虽重其让,而托始焉,实亦以隐桓之祸,基于惠公之于声子与仲子,而不早定其位也。《诗》始关雎,以夫妇之道正,而文王之化成也。《春秋》始隐公,以夫妇之道不正,而隐桓之祸生也。《诗》与《春秋》,一美一刺,其义一矣。

宣元年书曰:"遂以夫人妇姜至自齐。"贬夫人不称姜氏者。传曰:"夫人与公一体也。"此谓耻辱当与公共之也。耻辱当与公共之,则余事之当与公者可知。此非至平等之义乎?

庄二十四年书曰:"秋公至自齐,八月丁丑,夫人姜氏人。"传曰:"其言入何?难也。其日何?难也。其难奈何?夫人不偻,不可使入。与公有所约,然后入。"偻者何?孔广森云:"俯也。不偻者,盖不伏顺乎公之谓。"夫不伏顺乎公,何以讥为大恶?何休《解诂》曰:"妻事夫有四义焉。鸡鸣纵笄而朝,君臣之礼也;三年恻隐,父子之恩也;图安危可否,兄弟之义也;枢机之内,寝席之上,朋友之道,不可纯以君臣之义责之。"此可见妻与夫有平等之缔约矣。然则夫之与妻,统治之权虽略有君臣之分,而其余则皆平等之义也。

《春秋》之于夫妇,虽甚平等,而于妇人则最贵贞节。所以重耻辱而息争杀也。故桓公夫人姜氏淫于齐,《春秋》屡讥不一讥。桓十八年书曰:"公会齐侯于栎。公夫人姜氏遂如齐。"不言"及",以著公之外夫人,其实则深耻公之为夫人外也。讳公即所以罪夫人也。庄元年书曰:"夫人逊于齐。"不称姜以贬,不与庄公念母,乃所以深绝夫人也。自是以后,屡书"夫人姜氏会齐侯",所以深耻之也。其为淫者戒至矣。至于庄夫人为淫二叔杀二嗣而出奔,《春秋》月而罪之。于闵二年书曰:"九月夫人姜氏孙于邾屡。"僖元年复书曰:"七月戊辰夫人姜氏薨于齐。齐人以归。"夫夫人之死,本齐侯召而缢杀之者也。而《春秋》讳若夫人自死,则美齐侯之杀当其罪也。其罪淫尤切矣。

《春秋》既重妇人之贞节,故甚重别嫌明疑。襄三十年书曰:"秋七月叔弓如宋。葬宋共姬。"传曰:

其称谥何？贤也。何贤尔？宋灾，伯姬存焉。有司复曰："火至矣。请出。"伯姬曰："不可。吾闻之也：妇人夜出，不见传母，不下堂；传至矣，母未至也。"（孔广森云：传，传母；母，保母也。）

逮乎火而死。荀爽《女诫》申之曰：

圣人制礼，以隔阴阳；七岁之男，王母不抱；七岁之女，王父不持。亲非父母，不与同车；亲非兄弟，不与同筵，非礼不动，非义不行。是故宋伯姬遭火不下堂，知必为灾，传母不来，遂成于灰。《春秋》书之，以为高也。

此事在今日观之，固甚属无当。然在昔日亦自难能可贵。盖男女之际，苟非如今日之公开，则嫌疑之间，亦有不可不特别慎重者。此宋共姬之所以可贵也。

昔人有言："父子之道，天性也。"孟子曰："孩提之童，无不知爱其亲。"岂特人而已哉？天地之生物，自禽兽以上，鲜有不爱其子，而子亦鲜有不爱其亲者，所谓天性也。然而禽兽之记忆，不及人类，境过即忘，情过即迁。父母之慈于其子，本于其传种保种之天能而已，而于己之本心殆无所谓种之一观念也。子之爱于父母，亦纯本乎求生求食之天能而已，而于己之本心，亦无所谓生之一观念也，故未几而各不相爱，无所谓父子矣。是任天而行，亦任天而止者也。唯人则不然，始则任天而行，继则以人力而常保其天。不特不任天而止，且常有加而无已，而慈孝之道生焉。是以亲之爱其子未始有穷；而子之爱其亲，亦未始有极。何者？记忆力强，故恩爱不忘，此自然之理也。今夫逆旅相逢，言笑数日，及其别也，尚有依恋之怀；至于交游日久，匡匪相诒，尚有往来之酬报，不忍相负。况于父母子女之间，自幼而长，又奚止十百倍于此而已？然而今世之人，日言社交，盛谈泛爱，而口倡非孝者，亦独何心邪？儒家之学，最重于爱。爱也者，生生之本也。夫妇者，爱之始也；父子者，爱之成也。有夫妇而后有父子，故孔门教育，最重夫妇之伦，亦最重父子之伦，观于公羊家之说《春秋》而益可知矣。

公羊家说《春秋》,最重父子之恩,虽有大过,不敢忘也。庄元年书曰:“夫人逊于齐。”传曰:“其言逊于齐何?念母也。正月以存君;念母以首事。”俞樾释之曰:“夫人逊于齐者,明君有母也。《春秋》记载庄公三十二年之事,以此为首。盖推庄公之心,无有更先于此者也。”如俞氏此说,盖颇合于《诗·凯风》之旨。《诗·凯风序》云:“《凯风》,美孝子也。卫之淫风流行,虽有七子之母,犹不能安其室。故美七子能尽其孝道,以慰其母心,而成其志尔。”其诗云:“母氏圣善,我无令人。”又云:“有子七人,母氏劳苦。”孔颖达谓:“此母有欲嫁之志,孝子自责,母遂不嫁。”此则母虽有过,而子卒能以孝道感母之心,而使之改过者也。诗人美之,不亦宜乎?《春秋》之姜氏,其过盖远甚于《凯风》七子之母,故《春秋》不与庄公之念母,而不称姜氏,以为之贬。传曰:“夫人何以不称姜氏?贬。念母者所善也。则曷为于其念母焉贬?不与念母也。”然不与念母者,《春秋》之法也。而原其为子之情,则不可以不念,故书“夫人逊于齐”,以见庄公之当念。此《春秋》之恩,亦诗人忠厚之道也。由此观之,则公羊家之说《春秋》,其权衡于恩与法之间,若是其微哉!

桓九年书曰:“春纪季姜归于京师。”传曰:“其辞成矣,则其称纪季姜何?自我言纪,父母之于子,虽为天王后,犹曰吾季姜。”美哉言乎!曰:“吾季姜”云者,父子之恩,跃然纸上矣。此非公羊之善于言情而能如是乎?

桓九年书曰:“冬曹伯使其子射姑来朝。”传曰:“诸侯曰来朝。此世子也。其言朝何?《春秋》有讥父老子代从政者。则未知其在齐与曹与?”孔广森释之曰:“传设为辞者,言二世子皆不免讥耳。《礼》世子无外交。曹伯有疾,射姑当躬亲视药膳;而忍去左右,偃然代行朝礼,失君不在称贰之义故责之。”夫父方有疾,以父子之恩,忧虑自然不能自免。而曹世子尚能晏然代行朝礼,行若无事,则亦可谓无恩之甚矣。此《春秋》所以讥与?

文二年书曰:“公子遂如齐纳币。”传曰:“纳币不书。此何以书?讥。何讥尔?讥丧娶也。”夫文公之娶,在三年之外,而《春秋》以为丧娶而讥之,不亦近于诬乎?曰:不然。所谓《春秋》诛心之笔也。公羊

家之于孝，亦言其志焉尔。文公于丧之内，而有图婚之事，公羊家于是乎讥其无丧父之心，而无悼远之念矣。《春秋繁露·玉英篇》论此事甚明。其言云：

文公以丧娶。难者曰：丧之法不过三年。三年之丧二十五月。（闵二年传）今按经文公乃四十一月乃娶。娶时无丧，出其法久矣。何以谓之丧娶？曰：《春秋》之论事，莫重乎志。今娶必纳币。纳币之月在丧分，姑谓之丧娶也。且文公以秋袷祭，以冬纳币，皆失于太早。《春秋》不讥其前，而顾讥其后，必以三年之丧，肌肤之情也，虽从俗而不能终，尤宜未平于心。今全无悼远之志，反思念娶事。是《春秋》之所甚疾也。故讥不出三年于首而已。讥以丧取也。不别先后，讥其无人心也。

僖三十三年书曰："夏四月辛巳晋人及姜戎败秦于殽。"传曰：

其言及姜戎何？姜戎微也。称人亦微也。何言乎姜戎之微？先轸也。或曰襄公亲之。襄公亲之，则其称人何？贬。何为贬？君在乎殡而用师，危不得葬也。

成六年书曰："壬申郑伯费卒。"孔广森云："悼公在丧未逾年，而亲代许，不子之甚，故去葬夺臣子恩也。"然则公羊家说《春秋》，其于父子之恩，示不可忘者可谓至矣。夫推父子之恩，而至于不可用师，则公羊家言孝之义，可谓大矣。

昭十九年书曰："夏五月戊辰许世子止弑其君买。冬葬许悼公。"传曰：

贼未讨，何以书葬？不成于弑也。曷为不成于弑？止进药而药杀也。止进药而药杀，则曷为加弑焉尔？讥子之道不尽也。曰许世子止弑其君买；是君子之听止也。葬许悼公，是君子赦止也。（何氏《解诂》云原止进药本欲愈父之病无害父之意）赦止者，免

止之罪辞也。

观乎此,则公羊家之说《春秋》严于法而恕于情,可见矣。夫进药而药杀,则止于尝药之法有未尽也。故《春秋》严治其弑父之罪,以谓不能尽其道,虽不弑父犹弑父,亦犹赵盾亡不出境,还不讨贼,虽未弑君犹弑君也。所以使天下后世于事亲之道,亦有所不可忽也。书曰"许世子止弑其君买",则《春秋》之法不亦癛乎其可畏哉?然止实无弑君之心,故为原其情亦所以不诬其实也。书曰"冬葬许悼公",则《春秋》之法,又不亦恕哉?或曰:古者何以重尝药?病者之药而不以病者尝之,此何益于病者?曰:于此可见古代之情势矣。凡古人立一法,必所以救一弊也。盖古之时贵当国,大权大利之所在。臣子之觊觎者必众,故因病进药,以弑其君者必不少。重尝药则此祸可以略减,而为臣子者亦可藉以略明嫌疑矣。

僖二十三年书曰:"夏五月庚寅宋公慈父卒。"传曰:"何以不书葬?盈乎讳也。"孔广森释之曰:"《春秋》之法,许人子者必使子,本以襄公背殡,故桓公不书葬,若更葬襄公,则是扬子抑父,非教孝之道,故亦不书葬,以足成其讳义。"然则为在讳者亦当为父讳也。宜十四年书曰:"夏五月壬申曹伯寿卒。"何休注曰:"日者公子喜时父也。缘臣子尊荣,莫不欲君父共之,故加录之,所以养孝子之志,许人子者必使父也。"然则尊荣其子者,亦当尊荣其父也。盖父子一体,荣辱共之,《春秋》之义也。

成四年书曰:"郑伯伐许。"夫此未逾年也,而称郑伯者,论者以谓《春秋》之意,既已见其无人子之心,亦以见其不能干父之蛊也。《春秋繁露·竹林篇》云:

> 书云:"高宗谅暗,三年不言。"居丧之义也。今纵不能如是,奈何其父卒未逾年,即以丧举兵也?《春秋》以其薄恩,且施失其子心,故不复称子,谓之郑伯,以辱之也。

此见其无人子之心之说也。又云:

> 且先君襄公伐丧叛盟，得罪诸侯，怒之未解，恶之未已，继其业者，宜务善以覆之；今又重以无故居丧伐人；父伐人丧；子以丧伐人，父加不义于人；子施失恩于亲，以犯中国，是父负恶于前，已起大恶于后。

此见其不能干父之蛊之说也。然吾独以谓襄公不以孝子之心待人，伐人之丧，而其子遂以不孝之志反诸其身，居丧而伐人，《春秋》书此，所以见出乎尔者，反乎尔者也，岂远也哉？

襄三十年书曰："夏四月蔡世子般弑其君固"何休《解诂》曰："不日者，深为中国隐痛，有子弑父之祸，故不忍言其日。"夫子之弑父，君子尚不忍言其日，彼之安然为之者，亦独何心哉？

昭元年书曰："冬十有一月己酉，楚子卷卒。"孔广森云：

> 左传曰："楚公子围将聘于郑，未出境，闻王有疾而还，入问王疾，缢而弑之，葬王于郏敖。"韩非子亦称《春秋》纪曰："王子围因入问疾，以其冠缨绞王而杀之，遂自立也。"然则卷之卒，亦非实卒，而《春秋》不言弑者为内讳也。前此伯王为齐懿公，弑君自立，文公未之朝也。今楚夷狄之国，公子围亲弑君之贼，而昭公屈节往朝，内耻之大者，故略其实，没其文，所有扶中国，全天理，微乎旨乎。

然则朝于弑父之人，而《春秋》尚耻之。况亲为弑父者乎？凡天下之祸，君子有不欲多出之口者，非固为之讳也，不忍言也。

僖五年书曰："春晋侯杀其太子申生。"传曰："曷为直称晋侯以杀？杀太子母弟直称君者，甚之也。"夫甚之为言深责之也。是公羊家于父子之恩，非特子之于父当孝，而父之于子亦当慈。子而不孝固《春秋》之所恶；父而不慈，亦《春秋》之所不敢宽也。

父子之道，本于天性！故兄弟之道，亦本于天性。盖兄弟之情，原于父子者也。兄弟之道，最贵相让。公羊家说《春秋》以谓《春秋》始于隐桓，贤隐之能让，疾桓之不能让也。自古兄弟之祸起于不相让者

岂少也哉?

昭元年书曰:“夏秦伯之弟针出奔晋。”传曰:“秦无大夫,此何以书?仕诸晋也。曷为仕诸晋?有千乘之国,而不能容其母弟,故君子谓之出奔也。”夫仕诸晋而谓之出奔,则其责秦伯也深矣。

襄三十年书曰:“天王杀其弟年夫。”何休《解诂》云:“王者得专杀,书者恶失亲亲也。”此盖谓有天子之国而不能容其弟,《春秋》直书杀其弟,所以讥之也。

僖九年书曰:“冬晋里克弑其君之子奚齐。”《春秋繁露·精华篇》曰:“丽姬一谋而三君死之,天下所共痛也。本其所为为之者,蔽于所欲得位而不见其难也。《春秋》疾其所蔽,故去其位辞,徒言君之子而已。”若谓奚齐曰:嘻嘻!为大国君之子,富贵足矣!何以兄之位而欲居之?以至于此乎!云尔。录所痛之辞也。”然则公羊家之于兄弟,其重让也可谓切矣。

父子本乎天性,君臣本乎义合。父子与君臣之义,其大别在此。故父虽不慈,子不可以不孝。反之,则子虽不孝,父不可以不慈。此非自外劫之也,天性有所不忍也。君臣则不然。君不君则臣非其臣;臣不臣则君非其君。故《诗》曰:“母氏圣善,我无令人。”此古今之孝子同此心同此情也。韩愈曰:“臣罪当诛,天王圣明。”此则非所以通于汤武矣。公羊家之说《春秋》多明此义。

昔崔杼弑庄公,晏子立崔氏之门,从者曰:“死乎?”晏子曰:“独吾君也乎哉?吾死也。”曰:“行乎?”曰:“独吾罪也乎哉?吾亡也。君民者,岂以陵民?社稷是主。臣君者,岂为其口实?社稷是养。故君为社稷死,则死之;为社稷亡,则亡之;若君为己死,而为己亡,非其私昵,孰能任之?”门启而入。崔子曰:“子何不死?”晏子曰:“祸始,吾不在也;祸终,吾不知也;吾何为死?且吾闻之:以亡为行者不足以存君,以死为义者不足以立功。婴岂婢子也哉?其从之也!”近人某氏推而论之曰:

> 此义与儒家《春秋》之义相同。即西儒分君主与国家为二之说,而路易十四“朕即国家”之言所以得罪于全欧也。天生民而立

之君，使司牧之，岂其使一人肆于民上，以纵其欲也哉？孔子之论管仲也，曰："岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎，而莫之知也？"《春秋》书弑君，及其大夫三。书孔父，以其正色立朝也，非徒以其死也。书荀息，以其克践其言也，非徒以其死也。书仇牧，以其不畏强御也，非徒以其死也。齐襄之变，从而殉者有徒人费，有石之纷如，有孟阳，而弗得见于《春秋》之经，以其报私恩而非殉公义耳。《春秋》为明大义之书，故凡事之无关于大义者，皆削而不书。徒人费诸人，正孔子所谓匹夫匹妇，而晏子所谓婢子者也。故为人君而知此义，则敬天勤民之念弗敢荒矣。为人臣而知此义，则陈善闭邪之责弗敢贷矣。

此论可谓深合公羊家之旨。

虽然，如公羊家说，《春秋》之于君臣，苟非其君大无道，而己为民请命，则《春秋》皆以弑君罪之，所以严君臣之分，防乱臣贼子者至严也。斯又不可以不辨。

桓十五年书曰："邾娄人、牟人、葛人来朝。"传曰："皆何以称人？夷狄之也。"夫曷为夷狄之？《春秋繁露·王道篇》云："夷狄邾娄人牟人葛人，为其天王崩而相朝也。"何休《解诂》云："桓公行恶，而三人俱朝事之，三人为众，众足责，故夷狄之。"此二说虽不同，其讥不臣则一也。天王崩而相朝，是忘君臣之义也。桓公行恶，而三人朝事，盖谓桓为弑君之人也！朝乎弑君之人，尚夷狄之，况亲为弑君者乎？

隐四年书曰："九月卫人杀州吁于濮。"传曰："其称人何？讨贼之辞也。"《谷粱传》曰："称人以杀，杀有罪也。"夫州吁尝为君矣，而以为《春秋》美其杀者，无君人之道，不足以为君也。

公羊家说《春秋》，恶臣之专权，所以除侵滥免争夺也。文十四年书曰："晋人纳接菑于邾娄。"传曰："此晋郤缺也，其称人何？贬。曷为贬？不与大夫专废置君也。"后世之祸生于臣权之专者，盖亦多矣。故公羊家防之甚严与。

文二年书曰："夏六月公孙敖会宋公、陈侯、郑伯、晋士谷盟于垂敛。"黄仲炎曰："垂敛之盟，士谷主诸侯之盟，而不以士谷先诸侯者，存

君臣之分也。”宣元年书曰:“晋赵盾帅师救陈。宋公、陈侯、卫侯、曹伯会晋师于斐林伐郑。”传曰:“此晋赵盾之师也,曷为不言赵盾之师?君不会大夫之辞也。”孔广森释之云:“新城之盟,赵盾尝以名氏见矣。于此发传者,彼列序诸侯之下,以臣从君,于义犹可;此文若云宋公会晋赵盾,则以敌四国之君,故不可也。”此以则君臣之分,不独全于本国,其义且通于异国矣。

《春秋》固恶大夫之专,而深讥之。然推原其所以致专之故,莫不本乎君失其为君之道。文八年书曰:“公孙敖如京师。不至复。丙戌奔莒。”传曰:“不至复者何?不至复者,内辞也。不可使往也。”《春秋繁露·玉杯篇》释之曰:

> 文公不能服丧,不时奉祭,不以三年,又以丧娶。娶于大夫,以卑宗庙,乱其群祖,以逆先公,小善无一,而大恶四五,故诸侯弗与盟,命大夫不为使,是恶恶之征,不臣之效也。出侮于外,入夺于内,无位之君也。孔子曰:“政逮于大夫,四世矣。”盖自文公以来之谓也。

然则公孙敖之专,亦文公之无道有以使之然者矣。

宣六年书曰:“赵盾弑其君。”传曰:

> 亲弑君者赵穿,则曷为加之赵盾?不讨贼也。何以谓之不讨贼?晋史书贼曰:“赵盾弑其君夷獋。”赵盾曰:“天乎!无辜!吾不弑君!谁谓吾弑君者乎!”史曰:“尔为仁为义,人弑尔君,而复国,不讨贼,此非弑君而何?”

不讨贼即为弑君,以见讨贼为人臣不可苟免之责。人臣之责有未尽,其罪同于弑君;犹尝药为人子之责,人子之责有未尽,罪无异于弑父也。

宣八年书曰:“仲遂卒于垂。壬午犹绎。万人去籥。”传曰:“其言‘万人去籥’何?去其有声者。废其无声者。存其心焉尔。存其心焉

尔者何？知其不可为而为之也。犹者何？通可以已也。"何休《解诂》云："明其心犹存于乐，知其不可，故去有声者而为之。礼，大夫死，为废一时之祭；有事于庙而闻之者，去乐卒事；卒事而闻之者，废绎。"《汉书·王嘉传》曰："圣王之于大臣，在舆为下御，坐则起，疾病视之无数，死则临吊之，废宗庙之祭，进以礼，退以义，诔之以行。"此即《春秋》敬礼大臣之义也。

成十年书曰："丙午晋侯獳卒。"何休云："不书葬者，杀大夫赵同等。"然则君之杀大夫不以道，亦《春秋》之所讥也。此可以见公羊家君臣平等之义。

《春秋》所书为列国之大事，凡夫妇父子兄弟君臣之变，均得见之。唯朋友为个人私交，故不得见于经。然朋友之交最重信，《春秋》于列国之交，亦最重信。此可以通于朋友之义矣。

仁义说

儒家之学，最重仁义。《说文》云："仁，亲也，从人二。忎，古文仁，从千心作。"又云："义，己之威仪也，从我从羊。墨翟书作羛。"然则仁从人，从二，二者多数之称，"一生二，二生三，三生万物"，自兹以往，巧历不能穷也。亲者，爱也。爱己而爱人，故从人从二。古文从心从千，谓爱及千万人也。义从羊从我。羊者祥也。善也。我者己也；威义者犹法度也。义从羊我，谓善己之法度也。墨翟书作羛，从羊从弗，弗与拂通，谓以善道矫拂己身也。"羛"义亦与"义"同。然则仁者爱人，义者治己，此仁义二字之界说也。公羊家说之最明。隐十年传曰："《春秋》录内而略外，于外大恶书，小恶不书；于内大恶讳，小恶书。"何休《解诂》释之云：

> 内小恶书，外小恶不书者，内有小过，适可治诸夏大恶，未可以治诸夏小恶，明当先自正而后正人也。

此即《大学》身修而后家齐而后国治，国治而后天下平之说，孟子

所谓天下之本在国,国之本在家,家之本在身也。然则人之所以能治人者,在先能治己。故公羊家说《春秋》于外小恶不书,大恶乃书者,谓责人当宽也。内小恶书,谓治己当严也。内大恶讳,非恕而讳之,不忍言而讳之也。其责之也愈深矣。夫物有本末,事有终始,身者本也,始也。未有身不修而可以正人者;未有身不义而可以义人者。是故君子反本而已矣。且仁者由内而推诸外者也。义者由外而引诸内者也。爱己,人之所同也,君子知吾身之可爱,则知天下之人之身之当爱矣;知吾亲之当亲,则知天下人之亲当亲矣。故孟子曰:“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。”爱己愈深者,则其爱人弥大。故董子曰:“远而愈贤,近而愈不肖者,爱也。王者爱及四夷,霸者爱及诸侯,安者爱及封内,危者爱及旁侧,亡者爱及独身。”义之用则反是。君子见他人之不善,则退而愀然必以自省也,曰:我苟无此恶乎? 此当亟去之者矣;见人之善,则退而修然必以自省也,曰:我苟有此善乎? 是当急为之者矣。故观于人者愈众,则责于己者愈严。是故责己愈严者圣也,次者贤也,不责己而徒责人者,小人也。故《春秋》书内小恶,所以贵省己之恶,虽小不恕也。此所谓义以治己也。《春秋》之“善善也长,恶恶也短”,所以见人之善,虽远而可爱;人之恶已过则可恕也。此所谓仁以爱人也。是故仁者由己以及人;反而言之,不爱人者即不能爱己,故宁损己以利物。义者由人以及己;反而言之,不治己者,不能治人。故恒恕人而严己。此公羊家说《春秋》之大义也。反之,以仁爱己,以义治人,《春秋》疾之。僖四年《春秋》书曰:“齐人执陈袁涛涂。”此执有罪也,而贬侯称人者,以其非伯讨也。传曰:“不修其师而执涛涂,古人之讨,则不然也。”《春秋繁露·仁义法篇》云:

> 义云者,非谓正人,谓正我。齐桓执袁涛涂之罪,非不能正人也,而《春秋》弗予,不得为义者,我不正也。

此明徒以义治人者之非也。非所谓义也。又僖十九年《春秋》书曰:“梁亡。”不言伐而亡者,传曰:“自亡也。鱼烂而亡也。”盖谓爱己不爱民而自亡也。《春秋繁露·仁义法篇》云:“《春秋》不言伐梁而言

梁亡者，盖爱及独身者也。故曰：仁者爱人，不在爱我。”

又《王道篇》云：

> 梁内役民无已，其民不能堪，使民比地为伍，一家亡，五家杀，刑其民曰：先亡者封，后亡者刑。君者将使民以孝于父母，顺于长老，守邱墓，承宗庙，世世祀其先。今求财如不足，行罚如不胜，杀戮如屠仇雠，其民鱼烂而亡，国中尽空。《春秋》曰：梁亡。梁亡者，自亡之也。

此明徒以仁爱己者之非也。非所谓仁也。宋儒范纯仁言有曰：

> 人虽至愚，责人则明；虽有聪明，恕己则昏。苟能以责人之心责己，恕己之心恕人，则不患不至圣贤。

此说甚有合于公羊家之旨。夫以责人之心责己，则自治之义也；以恕己之心恕人，则爱人之仁也。

仁义二字，析言之则分，浑言之则义可以包仁。利己谓之利，利民谓之义，则义亦仁也。儒家最严义利之辨。公羊家说之尤明。隐五年《春秋》书曰：“春公观鱼于棠。”传曰：“何以书？讥。何讥尔？远也。公曷为远而观鱼？登来之也。千金之鱼，公张之。”董子《春秋繁露·玉英篇》申之曰：

> 公观鱼于棠，何恶也？凡人之性，莫不善义，然而不能义者，利败之也。故君子终日言不及利，欲以勿言，愧之所以塞其源也。夫处位动风俗者，徒言利之名尔，犹恶之，况求利乎？今非直使人也，亲自求之，是为甚恶。

又隐三年《春秋》书曰：“秋武氏子来求赙。”传曰：“何以书？讥。何讥尔？丧事无求，求赙，非礼也。”

文九年《春秋》书曰：“春毛伯来求金。”传曰：“何以书？讥。何讥

尔? 王者无求,求金,非礼也。"刘向《说苑》申之云:

> 周天子使家父毛伯求金于诸侯,《春秋》讥之。故天子好利,则诸侯贪;诸侯贪,则大夫鄙;大夫鄙,则庶人盗。

此皆深有合乎《公羊传》之旨也。孟子对梁惠王极言:"万乘之国,弑其君者,必千乘之家;千乘之国,弑其君者,必百乘之家。万取千焉,千取百焉,不为不多,苟后义先利,不夺不厌。"其严义利之辨如此,皆与公羊家之义相通。

公羊家说《春秋》最重仁义,能行仁义者则褒之,其成败非所问也。宋襄公不堕乘车之约,而为楚所败,《春秋》书曰:"楚人使宜申来献捷。"(僖二十一年)传曰:

> 此楚子也,其称人何? 贬。曷为贬? 为执宋公贬。恶乎捷? 捷乎宋。曷为不言捷乎宋,为襄公讳也。

及其与楚人战于泓,不厄人于济,不鼓不成列,《春秋》书曰:"冬十有一月乙巳朔宋公及楚人战于泓。宋师败绩。"(僖二十二年)传申之曰:

> 偏战者日尔。此其言朔何?《春秋》辞繁而不杀者正也。临大事而不忘大礼,有君而无臣。以为虽文王之战亦不过此也。

其予襄公可谓至矣。于是以贤襄公之故而终僖之篇贬楚。僖二十七年《春秋》书曰:"冬楚人陈侯、蔡侯、郑伯、许男围宋。"传曰:"此楚子也。其称人何? 贬。曷为贬? 为执宋公贬。故终僖之篇贬之也。"

公羊家提倡仁义之志如此。而后世之学者,功利之见既深,以成败论人,乃曰:宋襄公假仁假义以取败,从而尤之,其亦不仁之至矣。董子曰:"正其谊,不谋其利;明其道,不计其功。"此真公羊家之精义,

而世儒既是董子之言。而多非襄公之行,亦多见其好空言而不好实行矣。难者曰:然则襄公可几于文王与?曰:文王何可当也。虽然,积善成圣。圣人者亦事事之积,念念之积而已。一念之善,则一念之间为圣人;一事之善,则一事之间为圣人。襄公不堕约,不厄人,不鼓不成列。当其不堕不厄不鼓之一念,虽不谓之文王不可也。当其不堕不厄不鼓之时,虽不谓之文王不可也。公羊家大其此念此事之善,故曰以为虽文王亦不过此也。

公羊家所最贵夫仁者,以其发于恻隐之情,而绝无利害之念也。宣十四年《春秋》书曰:"夏五月宋人及楚人平。"传遂大书大书曰:"外平不书。此何以书?大其平乎己也。"董子申之曰:"推恩者远之而大。为仁者自然而美。今子反出己之心,矜宋之民,无计其间,故大之也。""自然"二字,最足以明仁之本体。孟子所谓见孺子入井、见嫂溺之时也。是以《春秋》之法,卿不诸侯,政不在大夫,而子反皆反之,而犹书而大之者,大其自然之仁也。倘于此之时,而尤计度已身之利害荣辱,是犹见孺子入井,而计度其救之之得失;见嫂溺不即援,而虑以常礼;其后虽能救之,而一经计度,已非自然流露之仁矣。今观子反与华元问答之言,纯为一片天机流露,绝无丝毫利害之顾虑,其恻隐自然之情为何如邪?《春秋》安得而不大之?难者曰:然则曷为称人以贬?曰:此公羊家之经也。若曰《春秋》之大经,平者不在下,今不幸而楚庄王围宋;不幸而宋城之人,易子而食,析骸而炊;故二大夫发其自然之仁而平在下;就其平之心则可大,就其平之事则不可以为经也。

公羊家最贵仁,故于《春秋》所书常发明其恻隐之情,存亡继绝之志。昭九年《春秋》书曰:"陈火。"传遂大书特书曰:"陈已灭矣。其言陈火何?存陈也。曰:存陈悕矣。"何休释之曰:"楚为无道,托讨贼行义,陈臣子辟门虚心待之,而灭其国。"姚鼐释之曰:

> 言存陈者,孔子悲之也。灭国多矣。曷为独悲陈而存之?以楚托于名义,若义当灭陈,世无敢议楚罪者。若是陈竟将灭矣。而幸复存。是可悲矣。是以《春秋》于其未复而亟存之也。

斯言然矣。然则陈之无道,楚之托义,而《春秋》悲之者,岂不以陈臣子之情,虚心待楚,而反为所灭哉?夫陈之臣子非坐以待亡者也,以楚托于义以讨,将以正其君而存其国也。今竟不义而灭之,而陈之臣子乃竟似坐以待亡者矣。而楚又假以名义,一似陈已当灭,世人遂无复知其为非者,天下可悲之事,孰有过于此?此《春秋》之仁所当亟存之者矣。

公羊家贵仁义,故最恶乘人之厄。成四年《春秋》书曰:"郑伐许。"公羊虽无传,然襄十九年,《春秋》书曰:"晋士匄帅师侵齐至穀。闻齐侯卒,乃还。"传曰:"还者何?善辞也。何善尔?大其不伐丧也。"不伐而善,则伐之为不善明矣。故董子《春秋繁露》云:"《春秋》曰:'郑伐许。'奚恶于郑而夷狄之也?曰:卫侯速卒,(成二年)郑师侵之,是伐丧也。伐丧无义,故大恶之。"盖父母之丧,孝子所深痛也。君子爱己之亲,而爱人之亲;痛己之丧,而痛人之丧。今不特不哀矜之,而反伐之,重伤孝子之心,是之谓无仁心。无仁心者无人心也。故《春秋》夷狄之。

善恶说

孟子曰:"孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。"然则《春秋》,刑书也。故法之严宜莫若《春秋》。后之学者,至论《春秋》为名法家之滥觞。夫班固论诸子以谓"经之支与流裔,"刘勰诠六经以之首"百家腾跃,终入环中。"则以《春秋》为名法之祖,亦固其宜。然孟子又云:"王者之迹息而《诗》亡,《诗》亡而后《春秋》作。"吾尝以谓诗者温柔敦厚之教也。孔子作《春秋》以继《诗》,其亦必有温柔敦厚之志存焉。此所以别于后世之名法家与?昭二十年《春秋》书曰:"夏曹公孙会自鄸出奔宋。"传曰:

> 奔未有言自者。此其言自何?畔也。畔则曷为不言畔?为公子喜时之后讳也。春秋为贤者讳。何贤乎公子喜时?让国也。贤公子喜时,则曷为会讳?君子之善善也长,恶恶也短。恶恶止

其身，善善及其子孙。贤者子孙，故君子为之讳也。

何休申之曰："君子不使善行有后患，故以喜时之患，除会之叛。"然则《春秋》之宽大可知矣。《春秋》敦厚之教可知矣。世之小人，偶有不得志于人，则终身怨毒，欲置之死地而后快，且疾及其子孙者，其读《公羊传》"君子善善也长，恶恶也短"之语，其亦知所愧乎？尝试而论之：世之所以乱；其故虽多，而爱憎之心，亦阶之厉也。人之所爱，固未必善，然孰不自以为当于善。人之所恶，固未必恶，然孰不自以为当于恶。今假令其当于恶矣，然人而不仁，疾之已甚，亦适足以生乱。良以所恶者既无自新之路，则铤而走险，亦势所必至。且疾之大甚，怨毒之心生，而报复之念起，势必至于怨怨相报，互相仇杀而后已。而欲世之不乱，岂可得乎？故公羊家之"善善也长"，欲人之不忘人之善也；"恶恶也短"，欲人之易于忘人之过也。不忘人之善，则以德报德；易忘人之过，则不至于以怨报怨矣。夫使人不以怨报怨，而以德报德，则民德归厚矣。是《三百篇》怨而不怒之旨也。是《春秋》继《诗》而作之旨也。且《春秋》之'善善也长'非固宽于其子孙也，所以乐人之终于为善也。故除公孙会之叛，非为会讳，为公子喜时讳，所以成喜时让国之高也。《春秋》'恶恶虽短'而所以绝恶则甚谨，僖十七年《春秋》书曰："夏灭项。"传曰：

孰灭之？齐灭之。曷为不言齐灭之？为桓公讳也。《春秋》为贤者讳。此灭人之国，何贤尔？君子之恶恶也疾始，善善也乐终。桓公尝有继绝存亡之功，故君子为之讳也。

何休《解诂》云：

言尝者，时桓公德衰功废而灭人，嫌当坐，故上述所当尝盛美而为之讳，所以尊其德，彰其功。传不言服楚，独举继绝存亡者，明继绝存亡，足以除杀子纠灭谭逐项覆终身之恶，服楚功在覆篡恶之表，所以封桓公，各当如其事也。

盖乐终者君子乐成人之美也。乐成人之美,所以劝人为善也。故纪侯大去其国,则为襄公讳。庄四年《春秋》书曰:"纪侯大去其国"传曰:

> 大去者何?灭也。孰灭之?齐灭之。曷为不言齐灭之?为襄公讳也。《春秋》为贤者讳。何贤乎襄公?复雠也。

不言晋之出入以为文公讳。僖十年传曰:"曷为不言惠公之入晋,晋之不言出入者,踊为文公讳也。"何休《解诂》云:

> 献公杀申生,文公与惠公恐见及,出奔,不子当绝,还入为篡。文公功足以并掩前人之恶,故惠公入,怀公出,文公入,浑皆不书,悉为文公讳故也,

此皆公羊家乐终之义也。疾始者,君子不成人之恶,欲其有恶而即改也。《易》曰:"履霜坚冰至由辨之不早辨也。"此公羊家所以疾始也。隐二年,《春秋》书曰:"无骇帅师入极。"传曰:

> 无骇者何?展无骇也。何以不氏?贬。曷为贬?疾始灭也。始灭昉于此乎?前此矣。前此则何为始乎此?托始焉尔。曷为托始焉尔?《春秋》之始也。

此以《春秋》不书展无骇之氏,以为讥始灭也。隐二年书曰:"九月纪履缅来逆女,"传曰:

> 外逆女不书。此何以书?讥。何讥尔?讥始不亲迎也。始不亲迎昉于此乎?前此矣。前此则曷为始乎此?托始焉尔。曷为托始焉尔?《春秋》之始也。

此以《春秋》书纪履缅之逆女,以为讥始不亲迎也。盖《春秋》之

义,即小可以喻大,即大可以喻小。是故于内小恶书,外小恶不书,大恶乃书者,正己而后正人之义也。隐十年传曰:“《春秋》录内而略外,于外大恶书,小恶不书;于内大恶讳,小恶书。”何休《解诂》云:

> 于内大恶讳,于外大恶书者,明王者起,当先自正,内无大恶,然后乃可以治诸夏大恶。内小恶书,外小恶不书者,内有小恶,适可以治诸夏大恶,未可以治诸夏小恶。明当先自正,而后正人也。

然则据鲁内鲁则如此;推而大之,通《春秋》诸国,莫不如此;等而上之,即天子之治天下,亦莫不如此也。此之谓即小可以喻大。无骇之入极,纪履緰之不亲迎,为春秋之始恶,而《春秋》疾之;则等而下之,一国之始恶,亦莫不疾也;再等而下之,一人之始恶,亦莫不疾也。此之谓即大可以喻小。盖公羊家之意,以谓《春秋》者劝善止恶之书也。止恶故疾始之意重,而恶恶之念短;劝善故乐终之心切,而善善之情长。疾始则人惧于有过,恶恶也短,故人乐于改过;乐终则人乐于为善,善善也长,故人易于为善也。此公羊家善善恶恶之大旨也。非有得于《三百篇》温柔敦厚之志,而能如是乎?宋儒谓有《关雎》《麟趾》之心,而后可以行周礼,推公羊家之说,则有《三百篇》温柔敦厚之情,而后可以读《春秋》。

经权说

《公羊传》有行权之说,后之学者,或讥其尚权诈,从而非议之。予以为此皆不善读书之过也。《公羊传》于桓公之专封,恒为之发明经旨,一则曰“实与而文不与”(僖元年);再则曰“实与而文不与”(僖二年);三则曰“实与而文不与”(僖十四年);则其于经权之间,何其慎邪?盖所谓实与者当时之权,不得不如是;不如是则灭亡之惨,更有不堪言者,故时不得不与也。所谓文不与者,垂诸文以为后世法,君臣之道,职位所在,有不可专滥者也。盖可以专为善,即可以专为恶;可以越职专封,即可以越职专灭。故不与诸侯之专对,非固为尊君抑臣,亦

以明职位之权限而已。公羊家之重守经如此,恶得谓之尚权诈乎?今将传中发明守经之义荦荦大者,揭橥而论之,庶几公羊行权之说,无害于正经,亦治公羊学者之要事也。

夫让国者,《春秋》之所深善也。宋宣公不与其子而与其弟,其弟亦不予其子而反之兄子,其为《春秋》所贤明甚然。而隐三年经书曰:"癸未葬宋缪公。"传曰:

> 葬者曷为或日或不日?不及时而日,渴葬也。不及时而不日,慢葬也。过时而日,隐之也。过时而不日,谓之不能葬也。当时而不日,正也。当时而上情下达,危不得葬也。此当时,何危尔?宣公谓缪公曰:"以吾爱与夷则不若爱女;以为社稷宗庙主,则与夷不若女;盍终为君矣?"宣公死,缪公立。缪公逐其二子,庄公冯与左师勃曰:"尔为吾子,生毋相见,死毋相哭。"与夷复曰:"先君之所为不与臣国,而纳国乎君者,以君可以为社稷宗庙主也。今君逐君之二子,而将致国乎与夷,此非先君之意也。且使子而可逐,则先君其逐臣矣。"缪公曰:"先君之不尔逐,可知矣。吾立乎此摄也。"终致国乎与夷。庄公冯弑与夷。故君子大居正。宋之祸,宣公为之也。

此以当时而日以危之者,为其事之非正经也。其守经之义如此。然宋缪之让国,虽非正经,其比于争国以相杀者,不已善乎?故桓二年经书曰:"宋督弑其君与夷。"经书宋督而传特言庄公冯者,明经亦善其让而为之讳也。非为庄公讳也。为宣缪讳也。为宣缪讳,所以成宣缪让国之高也。然而为贤者讳,传亦娄言矣。为宣缪讳独不言者,为其让非正经也。其意虽善而其事不成其为善,倘以为法则好名者法之,亦足致乱。故隐之而不言,唯出庄公以微见经之意而已,董子《春秋繁露·玉英篇》论之甚详。其言云:

> 宋督弑其君与夷,传言庄公冯杀之,不可及于经,何也?曰:不可及于经,其及之端眇,不足以类钩之,故难知也。传曰:臧孙

许与晋郤克同时而聘于齐。按：经无有，岂不微哉？不书其往而有避也。今此传言庄公冯，而于经不书，亦有以避也，是以不书聘于齐避所羞也；不书庄公冯杀，避所善也。是故让者《春秋》之所善，宣公不与其子而与其弟，其弟不与其子而反之兄子，虽不中法，皆有让高，不可弃也。故君子为之讳，不居正之谓避。其后也乱，移之宋督，以存善志。此亦《春秋》之义善无遗也。若直书其篡，则宣缪之高灭，而善之无所见矣。难者曰：为贤者讳，皆言之，为宣缪讳独不言，何也？曰：不成于贤也，其为善不法，不可取，亦不可弃。弃之则弃善志也；取之则害王法。故不弃，亦不载，以意见之而已。"苟志于仁，无恶"此之谓也。

董子所谓"善不法，不可取，亦不可弃"，此公羊家衡于微眇以守经之说也。

公羊家最重得民众心，桓十三年经书曰："三月葬卫宣公。"董子《春秋繁露·玉英篇》论之云：

非其位而即之，虽受之先君，《春秋》危之，宋缪公是也。非其位，不受之先君，而自即，《春秋》危之，吴王僚是也。虽然，苟能行善得众，《春秋》弗危，卫侯晋以正书葬是也。俱不宜立，而宋缪公受之先君而危，卫宣公弗受之先君而弗危，以此见得众心之为大安也。

此以行善得民众心，则虽非其位，而即之，亦谓之善也。然隐四年经书曰："卫人立晋。"传发之曰："其称人何？众之所欲立也。众虽欲立，其立之非也。"何休释之曰："凡立君为众，众皆欲立之，嫌得立无恶，故使称人，明听众立之为立篡也。"然则公羊家之意，以谓众皆欲立而可以立者当时之权；而必明其立之之非者，恐后世借口以行篡也。是盖于不可之中着其可以明权，于可之中着其不可以明经故。宣十一年经书曰："冬十月楚人杀陈夏征舒。"传发之曰：

> 此楚子也。其称人何？贬。曷为贬？不与外讨也。不与外讨者，因其讨乎外而不与也。虽内讨亦不与也。曷为不与？实与而文不与。文曷为不与？诸侯之义不得专讨也。

此以《春秋》书楚人为讥其专讨也。然昭四年经书曰："秋，七月，楚子、陈侯、蔡侯、许男、顿子、胡子、沈子、淮夷伐吴，执齐庆封，杀之。"传发之曰：

> 此伐吴也。其言执庆封何？为齐诛也。其为齐诛奈何？庆封走之吴，吴封之于防。然而曷为不言伐防？不与诸侯专封也。庆封之罪奈何？胁齐君而乱齐国也。

然此不与专封，而不贬楚子为楚人者，董子《春秋繁露·楚庄王篇》论之曰：

> 楚庄王杀陈夏徵舒，《春秋》贬其文，不予专讨也。灵王杀齐庆封，而直称楚子何也？曰：庄王之行贤，而徵舒之罪重。以贤君讨重罪，其于人心善，若不贬，孰知其非正经？《春秋》常于其嫌得者见其不得也。是故齐桓不予专地而封；晋文不予致王而朝；楚庄不予专杀而讨。三者不得，则诸侯之得不待（原作殆据注改作不待）贬矣。此楚灵王所以称子而讨也。

盖灵王非贤君，不得专讨，人所易知；而庄王贤君，徵舒罪重，嫌于得讨，故贬称楚人以明其非正经也。盖于庄王去其子以著不得，则其它之不得可知。然则于灵王虽不去其子，以着庆封之当讨，而其不得专讨之义，仍隐然言外也。然传犹虑人之疑于称楚子而予之，故于经不书伐防，而仍发明不与专讨之义。其斟酌经权之间，别嫌明疑，以守经也如此。

且不义，世之所恶也。然昭十一年楚子虔诱杀蔡侯，经书曰："夏四月丁巳楚子虔诱蔡侯般杀之于申。"传发之曰："楚子虔何以名？绝。

曷为绝之？为其诱讨也。怀恶而讨不义，君子不予也。”（何休《解诂》云蔡侯般弑父而立）夫蔡侯般之不义，人所共恶也。楚子讨之，谁曰不宜。然出于诱而讨，公羊犹不予，则其重经为何如邪？

且恶人亦世之所恶也。然定十三年经书曰：“秋晋赵鞅入于晋阳以叛。冬晋荀寅及士吉射入于朝歌以叛。晋赵鞅归于晋。”传发之曰：

> 此叛也。其言归何？以地正国也。其以地正国奈何？晋赵鞅取晋阳之甲，以逐荀寅与士吉射。荀寅与士吉射者曷为者也？君侧之恶人也。此逐君侧之恶人，曷为以叛言之？无君命也。

何休《解诂》云：

> 无君命者，操兵乡国，故初谓之叛。后知其意欲逐君侧之恶人，故录其释兵书归赦之。君子诛意不诛事。

夫恶人当讨者也。当讨而讨，曷足为叛？而非出于君命，则公羊家犹不予。盖惧世之相攻有借口于清君侧者也。其持正不苟以守经也如此。

盖尝试论之：公羊家所贵之权，发于恻隐之心者也。于何见之？宣十四年经书“宋人及楚人平。”传曰：

> 外平不书，此何以书？大其平乎己也。何大其平乎己？庄王围宋。军有七日之粮尔，尽此不胜，将去而归尔。于是使司马子反乘堙而窥宋城，宋华元亦乘堙而出见之。司马子反曰：“子之国何如？“华元曰：“惫矣。”曰：“何如？”曰：“易子而食之，析骸而炊之。”司马子反曰：“嘻！甚矣惫！虽然，吾闻之也；围者柑马而秣之，使肥者应客，是何子之情也？”华元曰：“吾闻之：君子见人之厄，则矜之；小人见人之厄，则幸之。吾见子之君子也，是以告情于子也，”司马子反曰：“诺。勉之矣！吾军亦有七日之粮尔，尽此不胜，将去而归尔。”揖而去之。反于庄王。庄王曰：“何如？”司马子反曰：“惫矣！”曰：“何如？”曰：“易

子而食之,析骸而炊之。”庄王曰:“嘻!甚矣惫!虽然,吾今取此,然后归尔。”司马子反曰:“不可,臣已告之矣,军有七日之粮尔。”庄王怒曰:“吾使子往视之,子曷为告之?”司马子反曰:“以区区之宋,犹有不欺人之臣,可以楚而无乎?是以告之也。”楚王曰:“诺!舍而止。虽然,吾犹取此,然后归尔。”司马子反曰:“然则君请处于此,臣请归尔。”庄王曰:“子去我而归,吾孰与处于此?吾亦从子而归尔。”引师而去之。故君子大其平乎己也。

董子《春秋繁露·竹林篇》论之尤详。其言云:

> 司马子反为其君使,废君命,与敌情,从其所请,与宋平,是内专政而外擅名也。专政则轻君,擅名则不臣,而《春秋》大之,奚由哉?曰:为其有惨怛之恩,不忍饿一国之民,使之相食。推恩者远之而大,为仁者自然而美。今子反出己之心,矜宋之民,无计其间,故大之也。难者曰:《春秋》之法,卿不忧诸侯(襄三十三年),政不在大夫。子反为楚臣而恤宋民,是忧诸侯也;不复其君,而与敌平,是政在大夫也。溴梁之盟(襄十六年),信在大夫,而《春秋》刺之,为其夺君尊也。平在大夫,亦夺君尊,《春秋》大之,此所间也。且《春秋》之义,臣有恶擅名美,故忠臣不显谏,欲其由君出也。《书》曰:“尔有嘉谋嘉猷,入告尔后于内,尔乃顺之于外。曰斯谋此猷,惟我君之德。”此为人臣之法也。古之良大夫,其事君也皆若是。今子反去君近而不复,庄王可见而不告,皆以其解二国之难。若不得已也,奈其夺君名美何?此所惑也。曰:《春秋》之道,固有常有变。变用于变,常用于常,各止其科,非相妨也,今诸子所称,皆天下之常。雷同之义也。子反之行,一曲之变,独修之义也。夫目惊而体失其容,心惊而事有所忘,人之情也。通于惊之情,取其一美,不尽其失。诗云:“采葑采菲,无以下体。”此之谓也。今子反往视宋,闻人相食,大矜而哀之,不意之至于此也,是以心骇目动,而违常礼。礼者庶于仁,文质而成体者也。今使人相食,大失其仁,安著其礼?方救其质,奚恤其文?故

曰:“当仁不让。”此之谓也。《春秋》之辞,有所谓贱者,有贱乎贱者,夫有贱乎贱者。则有贵乎贵者矣,今让者《春秋》之所贵。虽然,见人相食,惊人相衅,救之忘其让。君子之道,有贵乎让者。故说《春秋》者无以平定之常义,疑变故之大义,则几可谕矣。

董子此文论《春秋》之义,有常有变。子反之处变,不忍一国之民,使之相食,故发其惨怛之情,而为之平。当其平之时,盖已置一切利害之念于度外,而唯有恻隐之情盘郁于胸际,故曰:“为仁者自然而美。”此所以贤而大之也。此所以贵乎权也。然虽贤而大之,而传犹云:“此皆大夫也,其称人何?贬。曷为贬?平者在下也。”何休释之云:“言在下者,讥二子在君侧,不先以便宜反报归美于君,而生事专平,故贬称人。”斯则以子反华元之事,不足以为常法;于褒之中,仍寓贬词,则权之中有经矣。

且公羊家之权,贵其生于扶危救患者也。于何征之?庄十九年经书曰“秋,公子结媵陈人之妇于鄄,遂及齐侯、宋公盟。”传曰:“媵不书。此何以书?为其有遂事书。大夫无遂事。此其言遂何?聘礼,大夫不受命,不受辞,出竟有可以安社稷,利国家者,则专之可也。”董子《春秋繁露·精华篇》论之曰:

难者曰:《春秋》之法,大夫无遂事。又曰:出境有安社稷,利国家者,则专之可也。又曰:大夫以君命出,进退在大夫也。又曰:闻丧徐行而不反也(宣八年)。夫既曰无遂事矣,又曰专之可也;既曰进退在大夫矣,又曰徐行而不反也;若相悖然,是何谓也?曰:四者各有所处,得其所处,则皆是也;失其所处,则皆非也。《春秋》固有常义,又有应变。无遂事者,谓生平安宁也;专之可也者,谓救危除患也;进退在大夫者,谓将率用兵也;徐行而不反者,谓不以亲害尊,不以私妨公也。故公子结受命往媵陈人之妇于鄄,道生事从齐桓盟,《春秋》弗非,以为救庄公之危;公子遂受命使京师,道生事之晋(僖三十年),《春秋》非之,以为是时僖公安宁无危。故有危而不专救,谓之不忠;无危而擅生事,是卑君也。

> 故此二臣俱生事,《春秋》有是有非,其义然也。

盖急于救危,则专与不专,有不暇计较者,亦所谓为仁者自然而美也。以权予之也。然亦防有非救患,而妄以为法者,故僖三十年经书曰:"公子遂如京师,遂如晋。"传遂大书特书曰:"大夫无遂事。此其言遂何?公不得为政。"则其疾之也甚矣。则又权之中有经焉矣。

且公羊家言权之说,所以大为众矢之的者,莫如贤祭仲之事。然吾以谓祭仲之事,如左氏之说,则祭仲死之,可也。如公羊氏之说,则祭仲之生,亦未为不可也。然祭仲之心难明也。今且置其事勿论,而论《公羊传》之大义。传曰:

> 权者何?反于经然后有善者也。权之所设,舍死亡无所设。行权有道自贬损以行权,不害人以行权。杀人以自生,亡人以自存,君子不为也。

夫小人之所以为权诈者,盖将损人以利己而已。今曰"自贬损",曰"不害人",乃损己以益人者矣。岂小人之权所可同日而语乎?夫"杀人以自生,亡人以自存",此真小人之权诈也。而传曰:君子不为。则公羊家之权,又何伤于经乎?

盖尝试论之:公羊家之言权,虽似反经,而亦必在可以然之域,不在不可以然之域。故公子目夷设权救君,而公羊家予之;逢丑父设权生君,而公羊家耻之。诸侯父子兄弟不宜立而立者,公羊家视其国与宜立者无异;至于鄫取乎莒,则公羊家以为灭。董子《春秋繁露》论此诸事甚详,《竹林篇》云:

> 逢丑父杀其身以生其君,何以不得为知权?丑父欺晋,祭仲许宋(桓十一年),俱枉正以存其君。然而丑父之所为难于祭仲,祭仲见贤而丑父尤见非,何也?曰:是非难别者在此。此嫌疑相似而不同理者,不可不察。夫去位而避兄弟者,君子所甚贵;获虏逃遁者,君子所甚贱。祭仲措其君于人所甚贵以生其君,故《春

> 秋》以为知权而贤之;丑父措其丑所甚贱以生其君,《春秋》以为不知权而简之。其俱枉正以存君相似也,使君荣之与使君辱不同理。故凡人之有为也,前枉而后义者,谓之中权,虽不能成,《春秋》贤之,鲁隐公郑祭仲是也;前正而后有枉者,谓之邪道,虽成之,《春秋》不爱,齐顷公逢丑父是也。

《玉英篇》云:

> 权虽反经,亦必在可以然之域,不在不可以然之域。故虽死亡终弗为也,公子目夷是也。故诸侯父子兄弟不宜立而立者,《春秋》视其国与宜立之君无异也。此皆在可以然之域也。至于鄫取乎莒,以之为同居,目曰'莒人灭鄫,'此在不可以然之域也。故诸侯在不可以然之域者,谓之大德,大德无逾闲者,谓之正经。诸侯在可以然之域者,谓之小德,小德出入可也。

公羊家之辨于经与权之间,其严明如此,则其尚权之说,固不得谓为尚诈也。孔子曰:"可与适道,未可与立;可与立,未可与权。"则固非孔子之所恶,公羊家之尚权,不悖孔子之旨者也。虽然,权与诈,至极目异而至相似者也。"差以毫厘,谬以千里。"善用之则为君子之权,不善用之则为小人之诈。守经之过,虽是愚人,不失为君子;行权之过,虽为智者,不免为小人。天下之君子少,而小人多,则权之利天下少,而害天下也多。此为公羊学者所宜知者矣。

灾异说

古代帝王,以神道设教。神权之起,起于天文,故"示"字从古文上,从三众,《说文》云:"天众象,见吉凶,所以示人也。三众,日月星也。观乎天文,以察时变。示,神事也。"神字从示、从申。《说文》云:"天神引出万物者也。"今按:申即古文电字。诚以天体高远而难知。日月星之灿然陈于上者,尤古代思想之所不能明。屈原《天问》所谓

"天何所沓?十二焉分?日月安在?列星安陈?"者也。既怀疑而不能明,故遂以为非神莫属。故遂由怀疑而生迷信矣。雷电之理,亦古人之所不解,而可以震击人物,尤人类之所大畏。故亦由畏惧而生迷信。神字从申,申为古人"电"字,盖古代即以电为神矣。由是一切天神地祇,人鬼之观念以起。神权之观念既起,而天文地理之事,又不能常而无变(日月之食虽有恒度然亦以少见而以为变异),故因其异者而惊惧之,此灾异祸福之说所由起也。诗书所载,固甚正矣。然舜入大麓,烈风雷雨弗迷,尧以为圣。周公居东,则天大雷电以风,禾尽偃,大木斯拔,见于《金縢》。《诗》曰:"正月繁霜,我心忧伤,民之讹言,亦孔之将。"又曰:"十月之交,朔日辛卯,日有食之,亦孔之丑,彼月而微,此日而微,今此下民,亦孔之哀。"此灾民是之说之见于经者也。然古人因灾异以戒惧修省,其用意亦甚善。故古代既有其事,古经即不削其文而已。未尝以经说灾异之感应也。汉之儒者,喜言灾异感应,大儒如董仲舒刘向之徒,尤工言焉。斯则汉代君权太重,故借天地神权,冀以稍杀君主之淫威。其立意固亦无恶。然流风所扇,学者趋之,遂以灾异之感应说经,斯则锢蔽民智,窒塞真理,不能不辞而辟之者矣。《春秋》记灾异甚众,然公羊之传,亦不过言其为灾为异而已,未尝言其所以为灾所以为异也。而何休《解诂》则传会穿凿以实之。如,隐三年经书曰:"春王二月己巳日有食之。"传曰:"何以书?记异也。"如是而已。而何休则曰:"异者非常可怪,先事而至者。是后卫州吁弑其君完,诸侯初僭。鲁隐系获,公子翚进谄谋。"是天以日食示警于人矣。隐五年经书曰:"螟。"传曰:"何以书?记灾也。"如是而已。而何休《解诂》则曰:"灾者有害于人物,随事而至者。先是隐公张百金之鱼,设苛令急法,以禁民之所致。"是天以螟致灾于人矣。隐九年经书曰:"癸酉大雨震电。"传曰:"何以书?记异也。何异尔?不时也。"如是而已。而何休《解诂》则曰:"隐公久居位,不反于桓,失其宜也。"是天以雨电告灾于人矣。桓十四年经书曰:"御廪灾。"传曰:"御禀灾,何以书?记灾也。"如是而已。而何休《解诂》则曰:"火自出烧之日灾。先是龙门之战。死伤者众,桓无恻痛于民之心,不重宗庙之尊,逆天危先祖,鬼神不飨,故天应之以御禀灾。"中天以火致罚于人矣。庄七年

经书曰:"夏四月辛卯夜,恒星不见,夜中,星陨如雨。"传曰:"何以书?记异也。"如是而已。而何休《解诂》则曰:"时天子微弱,不能诛卫侯朔,是后遂失其正,诸侯背叛,王室日卑。"是天以星示兆于人矣。僖十四年经书曰:"秋八月辛卯沙鹿崩。"传曰:"外异不书,此何以书?为天下记异也。"如是而已。而何休《解诂》则曰:"齐桓将卒,霸道毁,夷狄动,宋襄承其业,为楚所败之应。"是天以地示警于人矣。诸如此类,不胜枚举,凡经之所书,传申之曰:"记灾记异,可也。"何也?灾者,君子之所当恤,异者君子之所当考也。若必实之曰:前者为某事,后者为某事,一似天之于人,如同官长,而日月星辰为之狱吏也者,呜呼?其亦不知天之广大而已。今试于晴夜之闲,举首仰望,则见灿然于天空者,非恒河沙之星也邪?凡此群星,有属太阳系者焉,有非太阳系者焉。今即先就太阳系而论,计其里数已相去至远,设自海皇星轨道之一端,放炮弹至于轨道之彼端,约须五百年之久而后能达(见汤姆生《科学大纲·谈天》),其广大为何如邪?除太阳系数游星外,其余皆与太阳相同之恒星也。今止就人眼所能见者盖已四五千矣。若以望远镜观之,无虑大数当在二千万以上。其众多为何如邪?今若欲问此等恒星,距地之远,则请以光线之速度计之。据物理家言,光线一秒钟能行四十五万里(日本里七万五千里,每一日本里合中国六里),即就其最近者言之,其光线之达于地球,亦当历四年之久,次远者则当六年半,其广大已不可思议,况其远者其光线至地,当历数千年之久,其广大更为何如邪?此就望远镜所能见已如此,其不能见者更何如邪?然则以太阳此诸天空,则太阳系亦不过如几何学之一点,止有位置可想象,而无小大之可论矣(略见日本丘浅治郎所著《进化与人生》)。其视地球当何如邪?夫以太阳之于天,尚无算于有无,则太阳系诸行星之行动,亦无算于天之有无也明矣。况吾人之一举一动之微乎?天又乌得寸寸而度之,铢铢而称之哉?且人之于地球,渺焉之一物耳。计太阳之大于地球,约当三十三万三千四百三十二倍。其视于人也,曾不可与毫末之与马体同论。今譬有一犬羊之触犯于吾人,则吾人以一竹一木威之足矣。何必驱大兵,运大炮以临之。今即假令天果有赏罚于吾人,又何至举此如许大之日星以临一渺焉之人哉?此日食星陨之

无关于天之感应也审矣。其它风雨之变,举可从此推知矣。善乎曾国藩之称曰:"三家之市,利析锱铢,或百钱逋负,怨及子孙。"若通阛贸易,瓌货山积,动逾千金,则百钱之有无,有不暇计较者矣,富商大贾,黄金百万,公私流衍,则数十百缗之费。有不暇计较者矣。均是人也,所操者大,犹有不暇计较其小者。况天之所操犹大,而于世人毫末之善,口耳分寸之学,而一一谋所以报之,不亦劳哉?曾氏之言,谓以天能报福于人之说妄也。反之,则罚祸者亦亡矣。况乎今日自然科学已大进步。昔人所疑为神秘之事,今已多能明之。如日食则因日光为月球所掩,不能见其光明,但见日晕于日球之四周,高于日球之表数百兆里,为银色之光芒,故颇可怪异耳。其实有一定之数,可推测而知,初无可怪异也。至于庄七年星陨如雨,及文十四年有星孛入于北斗之类。孛即彗星也。彗星与陨星,据天文学家言,则天空之一种流星而已。流星本铁石之质,飞入空气,与空气摩荡,由是而生热,而燃烧。其飞行之速,约每秒钟二三十英里,至离地七八十英里之处,则焚化殆尽矣。约计此等流星,撞入空气,而被焚化之数,每日当在千万与万万之间。惟小者不能见,大者乃能见之耳。凡天空之际,太阳系范围之内,流星之数均甚多,散者名为流星;成队者则世所谓彗星也。《春秋》言星陨如雨,即流星之多而乱落者。此等异象,西历一千七百九十九年十一月十二夜美洲亦曾见之,后一千八百三十三年十一月十二夜及一千八百六十六年十三夜,欧洲亦曾见之。据欧洲古时记录,则西历九百二年、九百三十一年、一千零二年、一千一百零一年、一千二百零二年、一千三百三十六年、一千五百三十三年、一千六百零二年、一千六百六十九年皆曾见之。此其年数均似颇有一定,故欧洲今日之流星,天文家均已能为之预测(见某氏《异闻录》),则其不关于人之感应可知矣,彗星之为物,则尤为吾国所骇异。其长或数千里,此大队之质体,受太阳之摄力,环绕太阳而行,每秒钟约行三四百英里。其最大者如一千八百八十三年所见,长约二万万英里。惟质极稀薄。十九世纪中,地球曾为彗星之尾所触二次,亦无大影响(汤姆生《谈天》)。夫至地者尚不能为灾,则其远者之不能灾者审矣。若夫风雨雷电雪雹之事,则关于地球之水陆及地面之空气所受太阳之热度,时有变异之故。

今设地面之一处受热较多,则其温度必较附近为高。温度高则体积必扩大,而使上层之空气受重大之压力。故上层之空气不得流于他方之气压较低者。他方之上层,既受此加入之空气,则其近地面之气压亦必因而增。加故卒之始在地面受热较多之处,其气压反较四旁为低。遂使地面之空气,均向温度较高之处而流行焉。如是流行不息,是名为风。空气既因热而上升,则气压低减,体积扩大,而温度因以下降。空气中,原有之水气,乃不复能包涵于其中。于是遂凝结而出。初为云雾,继遂下坠,是名为雨。至于冬季水气凝结之时,空气温度,若适在冰点以下,则结成如盐之体,而下降,是名为雪。雨之中原含电子,相摩相击,电气放射,其轰然之声,是名为雷;闪然之光,是名为电。空中既有雨水,忽狂风,卷之上升,遇冷而凝结成冰,如是风则时上时下,冰则忽升忽降;降则外沾雨水,升则雨水复凝,而为冰,及其降至于地,则为若干层相包之形,是名为雹。然则风雨雷电雪雹之类,乃自然界之现象,稍明物理者类能知之。虽有时足以为灾,而亦非神灵之所使令,人物之所感应也,明矣。在孔子之时,科学未兴,未明厥理,故以其异者书之于经。然非以为祆祥也。书日食星陨之异,以考天文;书风雨雪雹之变,以恤民患而已。其书多麋多蜮,则留心于博物学而已。其书沙鹿崩,则留心于地理学而已。汉世儒者,暗于科学,未明经旨,故何休释《公羊传》亦遂多迷信传会之说,斯亦无足深责者。今则科学大明,祆祥感应之说,宜其可以除矣。而世犹多陷溺而不能自拔,非所谓大惑易性者欤?而近世之为公羊者,其说尤为怪诞不经,多可悯笑。此真公羊学之不幸,未必非何氏有以开之也。吾惧今后之人尚有惑于何氏之说,重为公羊学之厄也,故为者是篇,以匡云尔。

传述考

自孟子言孔子作《春秋》,后世学者皆信之。至宋王安石始有诋为“断烂朝报”之说,大为学者所哗笑。至今则疑古之风方炽,《春秋》之非孔子作,多为新学所共认。此事余别有考,非兹编所重,今不赘论。谨略述诸家之说,以明公羊学之传述而已。《史记·儒林列传》云:

> 夫周室衰而关雎作，幽厉微而礼乐坏，诸侯恣行，政由强国。故孔子闵王路废，而邪道兴，于是论次诗书，修起礼乐，适齐闻韶，三月不知肉味，自卫反鲁然后乐正，雅颂各得其所。世以混浊莫能用。是以仲尼干七十余君无所遇，曰：苟有用我者，期月而已矣。西狩获麟，曰：吾道穷矣。故因史记作《春秋》，以寓王法。其辞微而旨博，后世学者多录焉。

如《史记》所言，《春秋》为孔子作，学者多传录，则传《春秋》者之众多可知也。《汉书·艺文志》云：

> 仲尼思存前圣之业，(中略)以鲁周公之国，礼文备物，史官有法，故与左丘明观其史记，据行事，仍人道，因兴以立功，就败以成罚，假日月以定历数，藉朝聘以正礼乐，有所褒讳贬损，不可书见，口授弟子，弟子退而异言。丘明恐弟子各安其意，以失其真，故论本事而作传，明夫子不以空言说经也，《春秋》所贬损大人当世君臣有威权势力，其事实皆形于传。是以隐其书而不宣，所以免时难也。及末世口说流行，故有公羊、穀梁、邹、夹之传。四家之中。公羊、穀梁立于学官，邹氏无师，夹氏未有书。

据《汉书·艺文志》，则汉初《春秋》之传，唯有五家；一左氏，二公羊，三穀梁，四邹氏，五夹氏而已。而邹夹二家之说，后世亦无传者。故实唯左氏、公羊、穀梁三家而已。清儒廖平谓《春秋》为鲁史之旧，经是孔子所修，传为子夏所传，鲁曰《穀梁》，齐曰《公羊》，皆卜商之异文，亦为臆说，不足征信者也。《公羊》之传授，各书均有记述，以清《四库全书总目》言之较备。其言曰：

> 《汉书·艺文志》：《公羊传》十一卷。班固自注曰：公羊子，齐人。颜师古古注曰：名高。徐彦疏引戴宏序曰：子夏传与公羊高，高传与其子平，平传与其子地，地传与其子敢，敢传与其子寿。至汉景帝时，寿乃与齐人胡母子都著于竹帛。何休之注亦同。今

观传中有子沈子曰，子司马子曰，子女子曰，子北宫子曰，又有高子曰鲁子曰，盖皆传授之经师，不尽出于公羊子。定公元年传，“正棺于两楹之间”二句，《穀梁》引之，直称沈子不称公羊。是并不著姓氏者，亦不尽出公羊子，且并有子公羊子曰，尤不出于高之明证。知传确为寿撰，而胡毋子都助成之。旧本首署高名，盖未审也。又罗璧《识遗》称公羊、穀梁自高赤作传外，更不见有此姓。万见春谓皆姜字切韵脚，疑为姜姓假托。案邹为邾娄，披为勃鞮，木为弥牟，殖为舌职，记载音讹，经典原有是事。至弟子记其先师，子孙述其祖父，不必竟至迷本字，别有合声。璧之所言，殊为好异。至程端学《春秋本义》，竟指高为汉初人，则讲学家臆断之词，更不足与辨矣。

据此则《公羊传》非一人之书，谓之公羊家之书可也。传公羊学者，《史记·儒林传》云：“言《春秋》于鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。”又云：

董仲舒，广川人也，以治《春秋》，孝景时，为博士。下帷讲诵。弟子传以久次相受业，或莫见其面。盖三年董仲舒不观于舍园。其精如此。进退容止，非礼不行，学士皆师尊之。今上即位，为江都相，以《春秋》灾异之变，推阴阳所以错行。求雨闭阳纵诸阴，其止雨反是，行之一国，未尝不得所欲。中废为中大夫，居舍着灾异之记。是时辽东高庙灾，主父偃疾之，取其书奏之天子，天子召诸生示其书有刺讥。董仲舒弟子吕步舒不知其师书，以为下愚，于是下董仲舒吏，当死。诏赦之。于是仲舒竟不敢复言灾异。董仲舒为人廉直，是时方外攘四夷。公孙弘治《春秋》不如董仲舒，而弘希世用事，位至公卿。董仲舒以弘为从谀，弘疾之，乃言上曰：独董仲舒可使相胶西王。胶西王素闻董仲舒有行，亦善待之。董仲舒恐久获罪，疾免。居家，至卒。不治产业，以修学著书为事。故汉兴至于五世之间，唯其董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。

又云:"胡母生齐人也,孝景时为博士,以老归教授,齐之言《春秋》者多受胡母生,公孙弘亦颇受焉。"

《史记》于董仲舒言其传公羊,于胡母生(即胡母子都)虽未明言,然何休《公羊解诂》序言"往者略依胡母生条例多得其正",载宏序亦言"寿与弟子胡母子都著于竹帛",则子都亦传公羊学者也。胡母生之书今不传,董仲舒之说尚存十七卷,名曰《春秋繁露》,清《四库总目》云:

> 繁或作蕃,盖古字相通,其立名之义不可解,中兴馆阁书目谓繁露冕之所垂,有聊贯之象。《春秋》比事属辞,立名或取诸此。亦以意为说也。其书发挥《春秋》之旨,多主《公羊》,而往往及阴阳五行。考仲舒本传,蕃露玉杯竹林,皆所著书名,而今本玉杯竹林乃在此书之中。故《崇文总目》颇疑之,而程大昌攻之尤力。今观其文,虽未必全出仲舒。然中多根极理要之言,非后人所能依托也。

今按其书论《春秋》之旨,发明公羊家言。甚多精语。《史记·太史公自序》述董生之言曰:

> 周道衰,孔子为司寇,诸侯害之,大夫壅之。孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已。子曰:我欲载之空言,不如见之行事之深切著明也。夫《春秋》上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。《易》著天地阴阳四时五行,故长于变;《礼》经纪人伦,故长于行;《书》记先王之事,故长于政;《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄,故长于风;《乐》乐所以立,故长于和;《春秋》辨是非,故长于治人;是故《礼》以节人,《乐》以发和,《书》以道事,《诗》以达意,《易》以道化,《春秋》以道义,拨乱世反之正,莫近于《春秋》。《春秋》文成数万,其指数千,万物之散聚,皆

在《春秋》。《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走,不得保其社稷者,不可胜数。察其所以,皆失其本已。故《易》曰:"失之豪厘,差以千里,"故曰:"臣弑君,子弑父,非一旦一夕之故也。其渐久矣。"故有国者不可以不知春秋,前有谗而不见,后有贼而不知;为人臣者不可以不知《春秋》,守经事而不知其宜,遭变事而不知其权;为人君父而不通于《春秋》之义者,必蒙首恶之名;为人臣子而不通于《春秋》之义者,必陷篡弑之诛,死罪之名。其实皆以为善为之,不知其义,被之空言而不敢辞。夫不通礼义之旨,至于君不君,臣不臣,父不父,子不子,夫君不君则犯,臣不臣则诛,父不父则无道,子不子则不孝。此四行者天下之大过也。以天下之大过予之,则受而弗敢辞。故《春秋》者礼义之大宗也。夫礼禁未然之前,法施已然之后。法之所为用者易见,而礼之所为禁者难知。

此说也,清儒皮锡瑞甚称之,其言曰:

太史公述所闻于董生者,微言大义。兼而有之。以礼说《春秋》,尤为人所未发。《春秋》拨乱反正,道在别嫌明微。学者知《春秋》近于法家,不知《春秋》通于礼家,知《春秋》之法足以治已然之乱臣贼子,不知《春秋》之礼(不)足以禁未然之乱臣贼子。

此董仲舒公羊学之大略也。至于后汉有何休,亦治公羊学。《后汉书·儒林传》云:

何休,字邵公,任城樊人也。休为人质朴,纳口而雅有心思,精研六经,世儒无及者;以列卿子诏拜郎中,非其好也,辞病而去。不仕州郡,进退必以礼,太传阵蕃辟之,与参政事,蕃败,休坐废锢,乃作《春秋公羊解诂》,覃思不窥门十有七年。又注训孝经论语,以《春秋》驳汉事六百余条,妙得公羊本意。休善历算,与其师博士羊弼,追述李育意,以难二传,作《公羊墨守》、《左氏膏肓》、

《穀梁废疾》。

今《墨守》等不传,唯《解诂》尚在。其自序云:

昔者孔子有云,吾志在《春秋》,行在《孝经》。此二学者,圣人之极致,治世之要务也。传《春秋》者非一,本据乱而作,其中多非常异义可怪之论。说者疑惑。至有倍经任意,反传违戾者。其势虽问,不得不广。是以讲诵师言,至于百万,犹有不解,时加酿嘲辞,援引他经,失其句读,以无为有,甚可闵笑者。不可胜记也。是以治古学,贵文章者,谓之俗儒。致使贾逵缘隙奋笔,以为公羊可夺,左氏可兴。恨先师观听不决,多随二创。此世之余事。斯岂非守文持论败绩失据之过哉?余窃悲之久矣。往者略依胡毋生条例,多得其正。故遂隐括,使就绳墨焉。

其所谓"非常可怪之论",即"新周王鲁"之说,即倡言革命之大义者也。后世学者,多非之,以谓其说不根之甚,而清人康有为则云:

史迁称《春秋》文成数万,其指数千。孟子称《春秋》为天子之事。今公、穀二传所传,大义仅二百余条,则其指数千安在?且亦未见其为天子之事也。董子醇儒。为公羊学,而称《春秋》非常异义,多出公羊外,与胡毋生之传于何休全合,与穀梁家之刘向亦合,与《孟子》亦合。董子岂杜撰者哉?何君亦岂及此哉?盖皆七十子后学口传于孔子,故自然相合尔。其传《春秋》改制,当新王继周之义,乃见孔子为教主之证。尤要者,据乱升平太平三世之义,幸赖董、何传之,口说之未绝,今得一线之仅明者,非此乎?今治大地升平太平之世,孔子之道犹能范围之。若无董、何口说之传,则布于诸经,率多据乱之义,孔子之道不能通于新世矣。今人闻升平太平之义,犹尚惊怪,况在孔子之世,故必不能笔之于书,惟有传之于口。乃至公、穀先师写传,人只能将其据乱大义写之;其升平太平异义,为非常可怪,不能写出也。亦只得口传弟子。

故见于董、何极详，而公、穀反若无之。夫以升平太平之异义，范围后世，非圣才不能作之，岂汉诸儒之笃谨能为之哉？盖董、何时，孔道益光大，故又不妨将所传口说，稍写出之也。试观后世之攻公、穀者，曰公羊以废君为行权，是神器可得而窥也；以妾母为夫人，是嫡庶可得而齐也。穀梁以拒父为尊祖，是为子可得而叛也；以不纳子纠为内恶，是仇雠可得而容也。若此之类，伤教害义，不可强通，此范宁述汉晋以来儒先之公论也。范宁又曰：凡间传以通经为主，经以必当为理。夫至当无二，既不俱当，择善而从，得不据理以通经乎？凡其所持，皆据乱之义也。孔子立法，岂为一时？无论汤武顺人，不使一人肆于民上。若今美法之总统，瑞士之议长，岂有君臣？更何废立？岂有神器？更何窥盗？若以范宁之伦闻之，不止惊为伤教害义而已。

康氏以孔子作《春秋》，微言大义，尽在口说，至董、何而后稍稍著之，以明董、何之学，塙为孔子之真传，以明不根之不足为病，此亦未足以服学者之心也。何休之《解诂》，最为诟病者，莫如谶纬之说。吾尝著有《恕何篇》，今录之如下：

汉儒好说谶纬，以谓孔子为汉制作。班固《典引》云："陶唐舍胤而禅有虞，有虞亦命夏后，稷契熙载，越成汤武，股肱既周，天乃归功元首，将授汉刘，俾其承三季之荒末，值亢龙之灾孽，县象暗而恒文乖，彝伦斁而旧章缺。故先命玄圣，使缀学立制，宏亮洪业，表相祖宗，赞扬迪哲，备哉粲烂，真神明之式也。"班氏大儒，说尚如此，则当时学者风气，盖可知矣。故何休作《公羊解诂》亦不能不用其说，其于桓三年正月则注云："明《春秋》之道，亦通于三王，非主假周，以为汉制而已。"于哀十四年"春西狩获麟"，传曰：孔子曰："孰为来哉？孰为来哉？反袂拭面，涕沾袍。"则注云："夫子素案图录，知庶圣刘季当代周，见薪采者获麟，知为其出。何者？麟者木精。薪采者，庶人燃火之意，此亦赤帝将代周居其位，故为薪采者所执。西狩获之者，从东方王于西也。东卯西金，

象也。言获者兵戈文也。言汉兴卯金刀以兵得天下。又先是众虫冬蛹,彗金精帚旦,置新之象,夫子知其将有六国争强纵横相灭之败,秦项驱除,积骨流血之虐,然后刘氏乃帝,深闵民之离害甚久,故豫泣也。"又云:"绝笔于春,不书下三时者,起木绝火,王制作道备,当授汉也。"又云:"得麟之后,天下血书鲁端门曰:'趋作法,孔圣没,周姬亡,彗东出,秦政起,胡破术,书记散,孔不绝。'子夏明日往视之,血书飞为赤乌,化为白书,署曰演孔图,中有作图制法之状。孔子仰推天命,俯察时变,却观未来,豫解无穷,知汉当继大乱之后,故作拨乱之法,以授之。"其说之怪诞如此,后之好异者多宗之。而公羊之学遂反为识者所诟病。而不知其非公羊之过,而何氏曲说之过也。善哉!吾师唐蔚芝先生之言曰:谶纬之说,怪妄岂足凭信?传文并无标新领异之事,乃邵公一意穿凿,如注"西狩获麟"一段云云,是获麟之事,直为妖孽。公羊善于谶。岂诬至此乎?其归过于何氏而不罪公羊,当矣。而吴江江衡则云:邵公之注公羊,支离传会,一意谄汉,不辞侮孔。汉儒多以治经起家,休直借《春秋》为干禄之计,可谓屈经从己。其诋何氏。可谓至矣。余向读《解诂》,亦甚不满于此,故亦颇以江说为然。及细籀《后汉书·何休传》云:"休为人质朴讷口,而雅有心思,研精六经,世儒无及之者,以列卿子召拜郎中,非其好也,辞病而去,不仕州郡,进退必以礼,作《春秋公羊解诂》,覃思不窥门十有七年,以《春秋》驳汉事六百余条,妙得公羊本意。"夫以不仕州郡,进退必以礼之人,岂宜有屈经干禄之事邪?以引《春秋》驳汉事至六百余条之人,岂有一意谄汉之事邪?以覃思不窥门十七年之人,岂宜有此怪诞不通之说邪。是吾所大惑不解者也。及读桐城吴汝纶书,而后释然于此。此又非何氏之罪,而后世不善读何氏之书之过也。吴之言曰:"孙况扬雄,传所称大贤,其箸书皆以成名乎后世,而孙卿书称说春申,《法言》叹安汉公之懿,皆千世论之不韪,载而以告万世者。世以此颇怪之。吾则以谓凡箸书,君子不自得于时者之所为作也。而所以不自得者,君子之道不枉实以谀人,而当世贵人在执者,必好人谀己;十人谀之,一人不谀,则贵

人恶其傲己，十人者恶其异己；贵人与贵人此肩于上，十人与十人比肩于下，上恶其傲，下恶其异，虽穷天地横四海而无与容吾身，吾且于书何有？于此有在势者虽甚恶之，而犹敬乎其名，而不之害伤，则君子俛嘿而就容焉，而以成吾书。而是人也，虽敬乎其名，固前知其不谀己也，闻有书则就求而亟观焉，察其褒讥所寓，得其疑且似者，且曰此谤我也，此怨非我也，则从而齮龁之。盖必其章章然称道叹羡我也，夫乃始慭置而相忘焉。彼君子也，其志洁，其行危，其不枉实而谀人众，着于天下后世。乃其为书。则往往诡辞缪称谲变以自乱。以为吾意之是非。读吾书而可以自得。安取彼訚訚察察者为？嗟乎！此盖君子所遭之不幸，其用意至可悲，而诗三百篇，所为主文而谲谏，孔子之《春秋》，所为定哀之际微辞者也。楚两龚孔北海祢正平之徒，背而易之，乃卒会祸殃，至死不悟，岂不哀哉？"其说善矣。吾尝以此就推原何氏之心，而有得焉，盖孔子之作《春秋》，深寓革命之旨，公羊得之而未尝畅言之；至何氏而后始大发其说，提倡革命，其魄力之大，实古来所罕有，在君主专制时代，持此种学说，实君主之所大忌。《史记·儒林列传》，"辕固生与黄生争论景帝前，黄生曰：'汤武非受命，乃弑也。'辕固生曰：'不然，夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武。汤武与天下之心而诛桀纣。桀纣之民不为之使，而归汤武。汤武不得已而立，非受命而何？'黄生曰：'冠虽敝，而必加于首；履虽新，必关于足；何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过，以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也？'辕固生曰：'若必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？'于是景帝曰：'食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命不为愚。'遂罢。是后学者毋敢言受命放弑者。"此事最足以见专制政府之隐衷。诚以言汤武为非，则过及于高祖；以汤武为是，则革命之事，又汉家之所大忌也。而何休《解诂》乃盛言"新周王鲁"等革命之学说，而无所讳；倘无一二颂汉之言，则汉之君臣，见其书有不指为介乱谋逆者邪？夫君子为人所忌，虽或无大讥刺，行殊乎众，尚恐不免于患，如吴氏之所云

云者,况乃倡言革命。而无所隐邪?恐言不旋踵而诛其身灭其书矣。故不得不稍用俗说,以文饰之。盖以为吾著书之旨,苟可以传于天下后世,则此区区之俗说,固不足为害,而知言者亦必有以知吾之用心云尔。呜呼!此其何氏著书之苦心孤旨也与?则其过也。斯可恕矣。吾特表而出之,以告世之读何氏书者,知何氏之苦心,不为何氏之说所误,而有以原其过也。

何氏《解诂》有徐彦疏,阮元《春秋公羊传注疏校勘记序》云:

徐彦疏,唐志不载,《崇文总目》始著录,亦无撰人名氏。宋董逌云:"世传徐彦所作,其时代里居不可得而详矣。"光禄寺卿王鸣盛云:"即北史之徐遵明。"不为无见也。盖其文章似六朝人不似唐人所为者。

然清《四库全书总目》则定为唐人,其言云:

《彦疏》《唐志》不载,《崇文总目》始著录,称不着撰人名氏。或云:徐彦。董逌《广川藏书志》亦称世传徐彦,不知时代。意其在贞元长庆之后。考疏中"郑之战"一条,犹及见孙炎《尔雅注》完本,知在宋以前。又"葬桓王"一条,全袭杨士勋《穀梁传疏》,知在贞观以后。中多自设答问,文繁语复,与邱光庭有书相近,亦唐末之文体。董逌所云,不为无理,故今从逌之说,定为唐人焉。

然韩愈《遗殷侍御书》云:

近世公羊学几绝,何氏注外,不见他书。圣经贤传,屏而不省。要妙之义,无自而寻。非先生好之乐之,味于众人之所不味,务张而明之,其孰能勤勤绻绻若此之至?固鄙心之所最急者,如遂开释,章分句断,其心晓然,直使序所注,挂名经端,自托不腐,

其又奚辞？

韩愈为贞元长庆间人，尚云何氏注外，不见他书，而望人之讲明如此之殷，则徐彦书当在韩氏后无疑也，殷侑之书，今已不存。公羊之说，久成绝学。至清孔广森始著《公羊通义》。《汉学师承记》云：

孔广森，字众仲，一字拘约，又字㢑轩，曲阜人，年十七，中乾隆戊子科举人，辛卯成进士，官检讨，卒年三十有五。少受经于东原氏，为三礼及公羊《春秋》之学。

其《公羊通义自序》谓"将祛何氏之惑，归于大通，辄因原注，存其精粹，删其支离，破其拘窒，增其隐漏，冀备一家之言"云云。近世学者深韪其书，以谓胜于何氏，盖恶何氏之非常异义也。

其它如庄存与庄述祖、刘逢禄、宋翔凤、陈立、皮锡瑞均以《公羊》名家，至廖平、康有为说尤奇诡。公羊学之流派，至是遂益失其本真矣。以非兹编所取，故略不论焉。

惟余末学，颇思绍明古学，闵前贤之书，散无统纪，曾作《公羊微言大义》，其自序篇云：

六经皆孔子所删订，然于《易》止为之传，于《诗》《书》止为之删次，于《礼》《乐》则止为之修明，惟于《春秋》则虽因鲁史旧文，而发凡起例，褒贬见意，则为圣心独裁，故虽游夏之徒，不能赞一辞，则其微言大义之寄乎字句详略间者，盖可知矣。故欲明孔子之微言大义，莫要于明《春秋》；欲明《春秋》，莫要于通其义例。而后之治左氏者，猥谓春秋无特笔，袭旧史之文，承赴告而书，欲持是而排公、穀，申左氏。不知隐元年经书曰："郑伯克段于鄢，"《左氏传》云："段不弟，故不言弟；如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也；谓之郑志，不言出奔，难之也。"杜预注云："传言夫子作春秋，改旧史以明义。不早为之所，以养成其恶，故曰失教。段宜书出奔，而以克为文，明郑伯志于杀，难言其奔。"然则左氏非不言

《春秋》为孔子特笔,治《左氏》者如杜预,亦不能不认《春秋》之有特笔也。又隐元年经书曰:"公子益师卒。"《左氏传》曰:"公不与小敛,故不日。"杜预注云:"传例云云,所以示厚薄也。《春秋》不以日月为例:惟卿左之丧,独纪日以见其义者,事之得失,既未足以褒贬人君,非死者之罪,无辞可以寄文;而人臣之轻贱,死日可略,故特假日以见义。"夫曰假日以见义,则非日月之例而何?然则左氏非不言日月例;治左氏者如杜预,虽欲强言无日月例,亦不可得矣。夫汉之诸儒治左氏者,如贾、服诸家,虽与公羊或异,然靡不发明《春秋》之特笔,惟杜预独欲一扫而空之。然今观其言,犹如前之所云,则谓《春秋》无圣人深意,岂不诬哉?是故庄七年经书曰:"星陨如雨。"公羊释之曰:"不修《春秋》曰:雨星不及地尺而复。君子修之曰:星陨如雨。"则未修《春秋》之文,与既修《春秋》之文,其异同犹可得而考,何谓因旧文而已哉?隐元年经书曰:"纪子伯莒子盟于密《公羊传》曰:"纪子伯者何?无闻焉尔。"桓十四年经书曰:"夏五郑伯使其弟语来盟。"《公羊传》曰:"夏五者何?无闻焉尔。"孔子曰:"吾犹及史之阙文。"公羊之无闻:犹是意也。夫以"夏五""杞子伯"之易于臆说,而公羊以师说失传之故,尚不敢从而为之辞,则其多闻缺疑之义,盖恪守孔门旧训,其所引不修《春秋》之文,必非向壁虚造之说。审乎此,则孔子修《春秋》之说定;则孔子修《春秋》为因旧史之事,而不因旧史之文,其说亦定;则传公羊之鼻祖,其必及见孔子之所修与旧史之异同,其说亦定;则传公羊之学者,信以传信,疑以传疑,必非无根之谈,其说亦定;则春秋为孔子特笔,凡一切书不书之例,皆有新意,其说亦定,而不可破矣。善乎孔巽轩之言曰:"君弑贼不讨,不书葬,以义治也;君弑,子不言即位,以仁治也。二者并是《春秋》新意。俗儒猥云:不行即位之礼,故不书。令皆据事直书而已,将不书葬者,亦可谓尸柩实未瘗乎?"其言至精,后之言《春秋》无特笔者,虽百喙莫辨也。余自趋庭受教,笃好是经,尝以左氏之事,公穀之例,以求圣人之旨,尝作《春秋三传异同平》,以明三家异同之本,不能执一以废二,尤爱何邵公之注公羊,以谓胡母生之条例,

犹存于今;孔子之异义,斯可考见(邵公所谓非常异义可怪之论谓孔子新意而世儒见之则以为非常怪异之说也)。前乎何君之书,有董相之《繁露》;后乎何君之注,有孔氏之《通义》:皆麟经羽翼,孤家绝学,虽与何君间有异同,而大氐皆足相发。是故居常讲论,既恒以三传治经,而又以三子之书研公羊之传。尝慨何君《解诂》虽存,而义例散见于经注,学者未易㝷索,前儒所释,又多不能祛除俗见,颇近怪诞。爰发愤而著此十五篇之文,采三子之精华,通《公羊》之传例,以明《春秋》之特笔。由是而圣经之微言大义,可粗得而述,而圣人匡救天下的世之孤旨,亦昭然大白矣。恭惟《春秋》,拨乱反正,乱贼肆恣,独夫骄横,物穷则变,斯惟革命,述《革命篇》第一。惟兹革命,乃起群雄,群龙无首,孰为之宗?不杀能一,统一是崇。述《统一篇》第二。革命非艰,统一惟艰,群雄割据,生民是残,不戢自焚,使我心酸!述《弭兵篇》第三。兵之不戢,豺虎纵横,一予一夺,得丧谁明?岂知君子,揖让是称?述《崇让篇》第四。凡所谓让,福我邦人,岂将国土,让于强邻?四夷交侵,孰甘帝秦?述《攘夷篇》第五。虑亡则存,好乐斯愁,鱼烂而亡,圣人所忧,己则自亡,于人何尤?述《疾亡篇》第六。人非土石,孰无血气,忘国家仇,是曰无耻。大哉圣人,大复分义!述《尚耻篇》第七。人群进化,必有定期,大同之世,今岂其时?今宜何施?内华外夷。述《进化篇》第八。名之不正,则事不成,事之不成,礼乐曷兴?礼乐不兴,夷狄曷征?述《正名篇》第九。外攘夷狄,内明人伦。亲吾之亲,以及人亲。吾儒之教,惟兹是勤。述《伦理篇》第十。同生斯世,曰我与人。何以处之?曰义与仁。以别公私,以明人伦。述《仁义篇》第十一。《春秋》之严,诛锄暴强,至其仁厚,恶短善长。为善既易,改恶何伤?述《善恶篇》第十二。可立难权,圣人已明。世言公羊,重权弃轻。宁知是子,言经独精?述《经权篇》第十三。君子之经,正大光明。岂说神怪,为世识评?惜哉何生!以灾异鸣!述《匡何篇》(今改为《灾异说》)第十四。惟兹何生,大雅不群,言所不言,阐所未闻,虽有微瑕,灿矣其文!述《恕何篇》第十五。(今入《传述考》内)嗟予小子,痛

此崩隤。愿抱遗经,出于秦灰,仰钻前后,既竭吾才!述《自序篇》第十六。

书成,阅三年,昔日治经之态度,乃变而为考古之态度;且以昔日古文之体,未便于今日之学者,故遂改易为兹编,以质于世之博学君子,督而正之,是所祈祷焉。

群经大义相通论[①]

刘师培

序

六经订于孔门。易传商瞿五传而至田何，何为齐人，是为齐人言易之始。《春秋》之学传于子夏，一由子夏授公羊高，公羊氏世传其学；一由子夏授穀梁赤，再传而至申公。高为齐民，赤为鲁产，由是春秋有齐、鲁之学。若夫尚书藏于孔鲋，而齐人伏生亦传尚书。鲁诗出于荀卿，而齐人辕固亦传齐诗。即《论语》之学亦分齐、鲁二家。是曰汉初经学初无今古文之争也，只有齐学鲁学之别耳。凡数经之同属鲁学者，其师说必同，凡数经之同属齐学者，其大义亦必同。故西汉经师多数经并治，诚以非通群经即不能通一经也。盖齐学详于典章而鲁学则详于故训，故齐学多属于今文而鲁学多属于古文。观《白虎通》所采，以齐学为根基，《五经异义》所陈，则奉鲁学为圭臬，曷尝有仅治一经而不复参考他经之说哉！后世儒学式微，学者始拘执一经之言，昧于旁

① 原刊《国粹学报》第11、12、13、14、16、18、31期，1905年12月16日至1907年7月29日出版，署名刘光汉，收入《刘申叔先生遗书》第9册。现据《遗书》本标点。

推交通之义,其于古人治经之初法去之远矣。今汇齐学鲁学之大义辑为一编,颜曰《群经大义相通论》,庶齐学鲁学之异同辨析昭然,亦未始非治经之一助也。

《公羊》《孟子》相通考

公羊得子夏之传,孟子得子思之传。近儒包孟开谓《中庸》多公羊之义,则子思亦通公羊学矣。子思之学传于孟子,故公羊之微言多散见于《孟子》之中。试略举之。

《梁惠王》下篇云,惟仁者为能以大事小,是故汤事葛,文王事昆夷。惟智者为能以小事大,故太王事獯鬻,勾践事吴,以小事大者乐天者也,以大事小者畏天者也。乐天者保天下,畏天者保其国。

案,《公羊》"纪季以酅入于齐",传云,经云纪季者何,纪侯之弟也,何以不名?贤也,何贤乎纪季,服罪也。其服罪奈何,鲁子曰,请立五庙以存姑姊妹。即孟子以小事大之义。

《梁惠王》下篇云,凿斯池也,筑斯城也,与民守之,效死而民勿去,则是可为也。

案,《公羊》"齐侯灭莱",传云,曷为不言莱君出奔?国灭君死者正也。即孟子效死勿去之义。又"梁亡"传云,其自亡奈何,鱼烂而亡也。言民去而国不守也,亦可与孟子之言互证。

《万章》下篇云,齐宣王问卿,孟子曰,王何卿之问也。曰,卿不同乎?曰,不同,有贵戚之卿,有异姓之卿。曰,请问贵戚之卿。曰,君有大过则谏,反复之而不听,则易位。又云,王色定,然后请问异姓之卿。曰,君有过则谏,反复之而不听,则去。

案,《公羊》"卫宁喜弑其君剽",传云,曷为不言剽之立?不言剽之立者,以恶卫侯也。此即明贵戚卿有易位之权,又"曹羁出奔陈",传云,曹羁者何?贤也。何贤乎曹羁?戎将侵曹,曹羁谏曰:戎众而不义,君请勿自敌也。曹伯曰不可。三谏不从,遂去之。故君子以为得君臣之义也。此即明异姓卿有去国之义。

《离娄》上篇云,天下之本在国,国之本在家。

案,《公羊传》云,春秋内其国而外诸夏,内诸夏而外四夷。又曰,王者欲一乎天下,必自近者始。即天下之本在国之义,此节可与《大学》首章参看。

《告子》下篇云,欲轻之于尧舜之道者,大貉小貉也,欲重之于尧舜之道者,大桀小桀也。

案,《公羊》"初税亩",传云,古者什一而籍,古者曷为什一而籍,什一者,天下之中正也。多乎什一,大桀小桀。寡乎什一,大貉小貉。什一者天下之中正也,什一行而颂声作矣。与《孟子》同。

《离娄》下篇云,其事则齐桓晋文,其文则史,孔子曰,其义则丘窃取之矣。

案,《公羊》"齐高偃纳北燕伯于阳",传云,春秋之信史也,其序则齐桓晋文,其会则主会者为之也,其词则丘有罪焉尔。与《孟子》同。

《尽心》上篇云,舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?孟子曰,执之而已矣。然则舜不禁与?曰,夫舜恶得而禁之,夫有所受之也。

案,《公羊》"齐国夏、卫石曼姑,帅师围戚",传云,此其为伯讨奈何,曼姑受命于灵公而立辄,以曼姑之义,则固可以拒之矣。又曰,然则辄之义可以立乎?曰,可。其立奈何,不以父命辞王父命。以王父命辞父命,是父之行乎子也。不以王事辞家事,以王事辞家事,是下之行乎上也。举此例以证《孟子》,则皋陶之当执瞽瞍,犹之石曼姑之当拒蒯聩也。辄之不得禁石曼姑,犹舜之不当禁皋陶也。

以上七条,皆《孟子》与《公羊》相通之义。盖战国诸子,荀子之义多近于穀梁,孟子之义多近于公羊。故荀子之学,鲁学也。孟子之学,齐学也。孟子游齐最久,故所得之学亦以齐学为最优,岂若后儒之空谈大同三世哉!

《公羊》《齐诗》相通考

《春秋》三传,《公羊》为齐学,《穀梁》为鲁学,故公羊家言多近于齐诗,穀梁家言多近于鲁诗。今采齐诗中有公羊义者若干条,以为《公

羊》《齐诗》相通考。

四国是匡。

案,《公羊传·僖四年》,古者周公,东征则西国怨,西征则东国怨。何注云,此道黜陟之时也,诗曰周公东征,四国是皇。盖齐诗诗意。

翼奉曰,窃学齐诗,闻五际之要《十月之交》篇,又《春秋纬·演孔图》曰,诗含五际六情。《汉书·翼奉传》孟康注云,五际,卯酉壬戌亥也。阴阳终始际会之岁,于此则有变改之岁也。《诗纬·泛历枢》云,午亥之际为革命,卯酉之际改正,辰在天门出入候听。卯,《天保》也,酉,《祈父》也,午,《采芑》也,亥,《大明》也。又云,《大明》在亥,水始也。《四牡》在寅,木始也。《嘉鱼》在巳,火始也。《鸿雁》在申,金始也。

案,《公羊·隐元年》传云,元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。董仲舒亦曰,一者万物之所以始也。春秋之义即托新王于鲁之义也。与齐诗所言之四始同为革新之说。若五际之义尤与《繁露》改制之说同。革命改正即公羊拨乱反正之义也。

《匡衡传》"商邑翼翼,四方之极",此成汤所以建至,治保子孙,怀异俗而柔鬼方也。

案,此即公羊大一统之义,所谓天下远近大小若一也,王者无外,此之谓欤。此殆公羊家所谓太平世欤。汉《郊祀志》匡衡曰,毋曰高高在上,陟降厥士,日监在兹。言天之日监王者之处也。乃眷西顾,此维予宅,言天以文王之都为居也。

案,《公羊·隐元年》传云,王者孰谓?谓文王也。何注云,文王周始受命之王,天之所命,故上系天端方陈受命制正日,故假以为王法。与匡衡所言相近。

《伏湛传》云,文王受命而征伐五国,以必先询之同姓,然后谋之群臣。

案,此即公羊必自近者始之义,殆公羊所言升平世之象也。至谓文王受命,则为公羊之义益明矣。

《萧望之传》曰,爰及矜人,哀此鳏寡,上惠下也。雨我公田,遂及我私,下急上也。

案,《公羊·宣公十五年》"初税亩"传云,什一行而颂声作也。何注所言皆上惠下下急上之义,故于公田之制言之尤详。

《翼奉传》周公犹作诗书,深戒成王,以恐失天下。其诗则日,殷之未丧师,克配上帝。宜监于殷,骏命不易。

案,此即《公羊传》故宋之意。王者所以通三统也,观《公羊传》书宋灾,为王者之后记灾,书蒲社灾,为亡国之社记灾,其旨深矣。

《匡衡传》云,故《诗》曰,窈窕淑女,君子好逑,言能致其贞淑不贰,其操情欲之感,无介乎仪容,燕私之情,不形乎动静,夫然后可以配至尊而为宗庙主。

案,此即《公羊传》夫人与公一体之义,此《春秋》所以书纳币记来媵也。

又云,念兹皇祖,陟降庭止,言成王常思祖考之业而鬼神祐助其治也。茕茕在疚,言成王丧毕思亲,意气未能平也。

案,此即《公羊传》所见世、所闻世、所传闻世之说也。恩有厚薄,义有浅深,春秋之世恩衰义缺,此成王之志所由可尚也。

以上九条,皆散见于前后《汉书》,盖匡衡、翼奉诸儒皆为齐诗之经师,齐诗之微言大义赖此以传,此齐学之可考者也。

《毛诗》《荀子》相通考①

昔汪容甫先生撰《荀卿子通论》,据《经典叙录》徐整说,谓《毛诗》为荀卿子之传。据《汉书·楚元王传》,浮丘伯,孙卿门人。《盐铁论》包丘子事荀卿,谓《鲁诗》为荀卿子之传。据《韩诗外传》屡引荀卿之说,谓《韩诗》为荀卿子之别子,今采掇《荀子》之言《诗》者,得二十有二条,其说事引《诗》者则不录,然《毛诗》之谊出于《荀子》者,兹固彰彰可考矣。

《劝学》篇曰,诗者,中声之所止也。

案,《诗大序》云,情发于声,声成文谓之音。与荀子同。

① 此义本先伯父恭甫先生所发,故即其义推广之以辑为此篇。——光汉记。

《劝学》篇曰，诗书之博也。

案，此即孔子“多识于鸟兽草木之名”义，故《毛诗》作《诗传》，详于训诂名物，不以空言说经。

《劝学》篇曰，诗书故而不切。

案，故者，即训诂之谓也。切者，犹言切于事情也。杨注引《论语》“诵诗三百使于四方不能专对”证之。盖《诗大序》有云，达于世变，即切于事情之义也。荀子虑诵诗者不能达世变，故为此言。

《儒效》篇曰，诗言是其志也。

案，《诗大序》有云，诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。与《荀子》同。

《儒效》篇曰，故《风》之所以为不逐者，取是以节之也。《小雅》之所以为小雅者，取是而文之也。《大雅》之所以为大雅者，取是而光之也。《颂》之所以为至者，取是而通之也。

案，取是之文蒙前文之儒言之，《诗·大序》云，变风发乎情，止乎礼义。发乎情，民之性也；止乎礼义，先王之泽也。杨注取以说此节。又《诗·大序》云，颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。而杨注亦云，至谓盛德之极。亦《荀子》用诗序之证。

《大略》篇曰，善为诗者不说。

案，此即孟子“说诗者不以文害词，以意逆志”义，董子本之，亦毛诗义也。

《大略》篇曰，国风之好色也。传曰，盈其欲而不愆其止，其诚可比于金石，其声可内于宗庙。

案，《诗大序》云，《关雎》，乐得淑女以配君子，忧在进贤，不淫于色，哀窈窕思贤才而无伤善之心焉，是《关雎》之义也。杨注取以为说，则此固毛诗义也。《诗大序》又云，《关雎》，后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉，用之邦国焉。杨注又用以释《荀子》，复申其义曰，既云用之邦国，是其声可纳于宗庙者也，亦用毛义。又《汉书·匡衡传》云，衡上书曰，妃匹之际，生民之始，万福之源，孔子论《诗》以《关雎》为始，言能致其贞淑，不贰其操，情欲之感，无介于容仪，宴私之意，不形于动静，夫然后可以配至尊而为宗庙主。案，

衡习齐诗，而此疏亦用荀义，殆此义为齐、毛二家所同欤。

《大略》篇曰，《小雅》不以于污上，自引而居下，疾今之政，以思往者，其言有文焉，其声有哀焉。

案，《诗大序》云，雅者，正也，言王政所由废兴也，居上思往，即陈古刺今之义。若其言有文，即《大序》声成文谓之音之义，而其声有哀，即《大序》乱世之音哀以怒之义也。以上《诗》总义。

《解蔽》篇云，其情之至也，不贰，《诗》云，采采卷耳，不盈顷筐，嗟我怀人，寘彼周行。顷筐，易满也，卷耳，易得也，然而不可以贰周行，故曰，心枝则无知，顷则不精，贰则疑惑。

案，此乃《荀子》引《卷耳》篇之文也。毛传云，顷筐，畚属，易盈之器也，即用荀义。又云，怀思，寘置行列也，思君子官贤人置周之列位。荀谓不可以贰周行，亦与传义同。

《宥坐》篇云，诗曰，忧心悄悄，愠于群小，小人成群，斯足忧矣。案，此乃《荀子》引《柏舟》篇之文也。毛传未释群小，郑笺云，群小，众小人在君侧者。亦用荀义。

《大略》篇云，诸侯召，其臣不俟驾，颠倒衣裳而走，礼也。诗曰，颠之倒之，自公召之。

案，此乃《荀子》引《东方未明》篇之文也。毛传无解语，荀子盖举寻常君召之礼就臣下言。盖此为古代相传之礼，齐廷行之不当，故诗人刺其无节。荀子此言乃引诗以证古礼，非与《小序》刺时之义相背也。

《大略》篇云，霜降逆女，冰泮杀内。

案，此乃《荀子》用《东门之杨》篇之义也。杨注不达其旨，释此文云，此盖误耳，当为冰泮逆女，霜降杀内，故诗曰，士如归妻，迨冰未泮。郑云，归妻谓请妻也，冰未泮者，正月中以前二月可以成婚矣，故云冰泮逆女。其说甚误。近儒谢氏墉校《荀子》云，案《诗·陈风·东门之杨》篇，毛传云，言男女失时不待秋冬，孔氏《正义》引荀卿语并云。毛公亲事荀卿，故亦以秋冬为昏期。《家语》所说亦同。《匏有苦叶》所云迨冰未泮，《周官·媒氏》所言仲春会男女皆是。要其终言不过是耳。其说甚确。盖毛传固用荀子义也。杨注固非，后儒据此以证毛郑

言昏期之不同,亦未尽是。

《劝学》篇曰,诗曰,鸤鸠在桑,其子七兮,淑人君子,其仪一兮,其仪一兮,心如结兮。故君子结于一也。

案,此乃《荀子》引《鸤鸠》篇之文也。毛传云,执义一,则用心固,即引伸荀子之义者也。

《大略》篇云,天子召诸侯,诸侯辇舆就马,礼也。诗曰,我出我车,于彼牧矣,自天子所,谓我来矣。

案,此乃《荀子》引《出车》篇之文也。毛传云,出车就马于牧地。就马二字本于荀子。

《大略》篇云,诗曰,物其指矣,唯其偕矣。不时宜、不敬交、不欢忻,虽指,非礼也。

案,此乃《荀子》引《鱼丽》篇之文也。据《荀子》此文,似合上文"物其有矣,维其时矣"二句释之,时宜者释"维其时矣"句之时字也。敬交、欢忻、皆释此句之偕字也。指、唯二字,皆异文,毛传无解,郑笺云,鱼既美又齐等,鱼既有又得其时,非《荀子》之义也。

《宥坐》篇云,诗曰,尹氏太师,惟周之氐,秉国之均,四方是维,天子是庳,卑民不迷。是以威厉而不试,刑措而不用,此之谓也。

案,此乃《荀子》引《节南山》篇之文也,氐字为误文,卑字乃义字即俾字之假借也。毛传仅云使民无迷惑之忧,而《荀子》则推言之。

《大略》篇云,故《春秋》善胥命,而《诗》非屡盟。

案,此乃《荀子》用《巧言》篇之义也。《巧言》曰君子屡盟。郑笺曰,屡,数也,盟之所以数者,由世衰乱多相违背。亦用荀义。

《大略》篇曰,诗曰,无将大车,维尘冥冥。言无与小人处也。

案,此乃《荀子》引《无将大车》篇之文也。毛传无解。郑笺云,冥冥者,蔽人目明,令无所见也。犹进举小人蔽伤己之功德也。亦用荀义。

《不苟》篇曰,诗曰,左之左之,君子宜之,右之右之,君子有之。此言君子之能以义屈伸变应也。君子,小人之反也。

案,此乃《荀子》引《裳裳者华》篇之文也。毛传云,左阳道,朝祀之事,右阴道,丧戎之事。此语与《荀子》以义屈伸变应之语相合,惟未

释君子。郑君云,君子,斥其先人也。非荀子之义。盖荀子所言乃毛诗之义,而郑氏笺毛,则杂采三家诗之说也。

《儒效》篇曰,诗曰,平平左右,亦是率从。言上下之交不相乱也。

案,此乃《荀子》引《采菽》篇之文也。毛传未释,率从郑笺,云诸侯之有贤才之德,能辩治其联属之国,使得其所,则联属之国亦顺从之。与《荀子》符,殆亦用《荀子》之义。

《大略》篇曰,诗云,明明在下,赫赫在上。此言上明而下化也。

案,此乃《荀子》引《大明》篇之文也。毛传云,文王之德,明明于下,故赫赫然著见于天。郑笺云,明明,兼言文武,馀与传同。咸与荀义不合。荀谓上明下化,上指君主言,下指臣民言,非指上天言也。意《荀子》此条乃鲁诗韩诗之说,与毛义殊,故附辨于此。

《大略》篇曰,诗曰,我言维服,勿以为笑,先民有言;询于刍荛。言博问也。

案,此乃《荀子》引《板》篇之文也。毛传仅释刍荛,郑笺云,匹夫匹妇或知及之,即《洪范》谋及庶人之义,所以达民情而公好恶也。亦用《荀子》之义。以上《诗》章句。

由以上所言观之,则荀义合于毛诗者十之八九。盖毛公受业荀卿之门,故能发明师说,与传闻不同。其不合者,即鲁诗韩诗之说。郑君笺诗多引之,则以鲁韩二家与毛诗固同出荀子也。故析为总义、章句二类,以证传说所从来,并以彰荀子传经之功焉。

《左传》《荀子》相通考

刘向《别录》叙《左传》师承也,谓左丘明授曾申,申授吴起,起授其子期,期授楚铎椒,椒作钞撮八卷授虞卿,卿著钞撮九卷授孙卿,卿授张苍。《左传正义》引陆氏《经典释文》亦曰,左丘明作传以授曾申,申传卫人吴起,起传其子期,期传楚人铎椒,椒传赵人虞卿,虞卿传同郡郇卿,卿名况,况传武威按张苍阳武人,此云武威,系传写之讹。张苍,苍传洛阳贾谊。则《春秋》左氏学固荀子所传之学矣。故《荀子》一书于《左传》大义或明著其文,或隐诠其说。今试举之。

成公十五年,传曰,《春秋》之志微而显,志而晦,婉而成章,近而不污,惩恶而劝善,非君子谁能修之。

案,《荀子·劝学》篇云,《春秋》之微也。杨注云,微谓褒贬沮劝,微而显、志而晦之类也,与《左传》合。此《荀子》发明《左传》大义之语也。又《劝学》篇云,《春秋》约而不速。杨注云,文义隐约褒贬难明,不能使人速晓其义。据杨注观之,亦与微而显,志而晦之旨合。

庄十七年,传曰,古者诸侯名位不同,礼亦异数,不以礼假人。

成二年,传曰,孔子曰,惟器与名不可以假人,名以出信,信以守礼。

案,《荀子·劝学》篇云,国家无礼则不宁。《王制》篇云,分均则不偏,执齐则不一,众齐则不使,有天有地,则上下有差,明王始立,而处国有制。又曰,先王制礼义以分之,使有贫富贵贱之等。又曰,衣服有制,宫室有度,人徒有数,丧祭械用皆有等宜。《富国》篇云,礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重,皆有称者也。《议兵》篇曰,礼者,治辨之极也。《礼论》篇曰,君子既得其养又好其别,馀与《富国》篇同。又曰,礼者,以财物为用,以贵贱为文,以多少为异,以隆杀为要。《正名》篇曰,知者为之分别制名以指实,上以明贵贱,下以别同异。《大略》篇亦多此义。皆与《中庸》"亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也",相合。亦即《左传》"名位不同,礼亦异数,惟器与名不可假人"之义也。盖左氏深于礼而荀卿亦深于礼,故曲台之礼亦荀氏所传也。

宣四年,传云,凡弑君称君,君无道也。

案,《荀子·正论》篇云,汤武者,民之父母也。桀纣者,民之怨贼也。今世俗之为说者,以桀纣为君,而以汤武为弑,然则是诛民之父母而师民之怨贼也。又《议兵》篇曰,汤武之诛桀纣也,拱挹指麾,而强暴之国莫不趋使,诛桀纣若诛独夫,故《太誓》曰,独夫纣,此之谓也。此即"弑君称君,君无道"之义也。荀子之说与孟子对齐宣王之说合。又《左传》襄十四年,晋师旷曰,天之爱民甚矣,岂可使一人以纵其上,以肆其淫。亦为荀子之说所本,而《左传》此语,后儒集矢纷纭,抑独何欤!

隐四年,传云,书曰,卫人立晋众也。

案,《荀子·王制》篇云,君者,善群也。《王霸》篇云,合天下而君

之,又曰,天下归之谓之王,又曰,君者,何也?曰能群也。《大略》篇曰,天之生民非为君也。天之立君以为民也。此皆君由民立之义。左氏之说与公、穀二传相合,得荀子而证之,其说益明。盖《左传》所谓众,即荀子所谓群也。

成十五年,传云,凡君不道于其民,诸侯讨而执之,则曰某人执某侯,不然则否。

案,荀子《王霸》篇云,官人失要则死,公侯失礼则幽。失礼者即不道于其民之谓也,幽者即讨而执之之谓也。杨注云,幽,囚也。《春秋传》曰,晋人执卫侯归之于京师,置诸深室是也。案晋执卫侯,亦因卫侯不道于其民之故。

襄廿六年,传云,善为国者,赏不僭而刑不滥,赏僭则惧及淫人,刑滥则惧及善人。若不幸而过,宁僭无滥,与其失善,宁其利淫。

案,《荀子·致士》篇云,赏不欲僭,刑不欲滥,赏僭则利及小人,刑滥则害及君子,若不幸而过,宁僭无滥,与其害善,不若利淫。谢氏墉曰,此数语全本《左传》。案,由此数语观之,足证荀子曾见《左传》全文矣。

隐元年,传云,天子七月而葬,同轨毕至。诸侯五月而葬,同盟至。大夫三月,同位至。士逾月,外姻至。

案,《荀子·礼论》篇云,天子之丧动四海;诸侯之丧动通国,属大夫;大夫之丧动一国,属修士;修士之丧动一乡,属朋友;庶人之丧合族党,动州里。杨注云,属谓自托之使主丧也,通国谓通好之国也,一国谓同在朝之人也,修士谓上士也,一乡谓一乡内之姻族也。《春秋传》曰,天子七月而葬,同轨毕至。诸侯五月而葬,同盟至。大夫三月,同位至。士逾月,外姻至。案,杨注引《左传》以释《荀子》,则《荀子》之文即本于《左传》。盖此乃古代相传之礼制也。《礼记·王制》篇亦有此文。《礼论》篇又曰,故虽备家,必逾月然后能殡,三日而成服,然后告远者出矣,备物者作矣,故殡久不过七十日,速不损五十日。杨注云,此皆据《士丧礼》首尾三月者也,损,减也。案,杨注甚确。荀子此文所以释《左传》"士逾月而葬"一语也。《礼论》篇又云,三月之殡何也,曰,大之也,重之也,所致隆也,所致亲也,将举措之,迁徙之,离宫室而归丘

陵也,先王恐其不文也,是以由其期足之日也。故天子七月,诸侯五月,大夫三月,皆使其须足以容事,事足以容成,成足以容文,文足以容备,曲容备物之为道矣。杨注云,此殡谓葬也。案,《荀子》此文所以释《左传》"天子七月而葬""诸侯五月""大夫三月"三语也。盖荀子言礼固大率本于《左传》也。左氏亦深于礼。

隐元年,传云,赠死不及尸,吊生不及哀,豫凶事,非礼也。

案,《荀子·大略》篇云,货财曰赙,舆马曰赗,衣服曰襚,玩好曰赠,玉贝曰含,与公、榖隐元年传同。赙、赗所以佐生也,赠、襚所以送死也,送死不及柩尸,吊生不及悲哀,非礼也。杨注云,皆谓葬时。案,此亦《荀子》引《左传》之确证。《荀子·大略》篇又云,故吉行五十,奔丧百里,赗赠及事,礼之大也。杨注云,既说吊赠及事,因明奔丧亦宜行远也。据杨注观之,则《荀子》此文亦引申《左传》之说者也。盖荀子言礼多本左氏,余可类推。

昭元年,传云,中声以降,五降之后,不容弹矣。

案,《荀子·劝学》篇云,诗者,中声之所止也。杨注云,诗谓乐章所以节声音,至乎中而止,不使流淫也。《春秋传》曰,中声以降,五降之后,不容弹矣。盖荀卿说诗即用《左传》之说。

昭三十一年,传云,君子曰,名之不可不慎也如是,夫有所有名而不如其已,以地畔,虽贱必书地,以名其人,终为不义,弗可灭矣。是故君子动则思礼,行则思义,不为利回,不为义疚,或求名而不得,或欲盖而弥彰,惩不义也。是以《春秋》书齐豹曰盗,三畔人名以惩不义,警非礼也。

案,《荀子·修身》篇云,害良曰贼,贼与盗同。《左传》文十八年云,毁则为贼。昭十三年云,杀人不忌为贼,亦可互证。此即指齐豹等之事言也。又曰窃货曰盗,盗地犹之窃货。此即指三畔人等之事言也。又曰,保利弃义谓之至贼。盖保利弃义与不为利回、不为义疚者相背,即《左传》所谓不义之人也。故荀子谓之至贼。又《荣辱》篇云,先义而后利者荣,先利而后义者辱。此即不为利回、不为义疚之说。又《君子》篇云,以义制事则知所利矣。此即《左传》义为利之蕴之说也。盖义利之辨始于《论语》,丘明授业孔门,故"君子曰"以下,皆丘明所述之语也。荀子传左氏之学,故于义

利之别辨之甚精，其旨略与孟子同。又《不苟》篇云，盗名不如盗货，陈仲、史鳍不如盗也。此即《左传》或求名不得之义，所谓有所有名而不如其已也。

昭二十八年，传云，昔武王克商，光有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人，皆举亲也。

案，《荀子·儒效》篇云，周公兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人，而天下不称偏也。杨注引左氏此文，谓与此数略同，又谓，言四十人，盖举成数。案，传云，兄弟之国者十有五人，兄弟之国者亦姬姓之诸侯也，合以姬姓四十人则为五十五人，此云五十三人者，郝懿行曰，三当作五，其说甚确。盖荀子此语亦多《左传》之说也。

隐三年，传云，是故贱妨贵，少陵长，远间亲，新间旧，小加大，淫破义，所谓六逆也。

案，《荀子·富国》篇云，强协弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政，如是则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。案，"少陵长"一语即本《左传》，而"下违上"一语即《左传》"贱妨贵"之义也，"不以德为政"即《左传》"淫破义"之义也。此亦《荀子》用《左传》之证。

桓十五年，传云，诸侯不贡舆服，天子不私求财。

案，《荀子·大略》篇云，上重义则义克利，上重利则利克义，故天子不言多少，诸侯不言利害。此即天子不私求财之义，又《王霸》篇云，以非所取于民而巧，此即《左传》讥田赋丘甲之旨也。

桓三年，传云，凡公女嫁于敌国，姊妹则上卿送之，公子则下卿送之，于大国，虽公子亦上卿送之。

案，《荀子·富国》篇云，男女之合，夫妻之分，婚姻聘内，逆送无礼。杨注云，聘，问名也。内，纳币也。送，致女也。逆，亲迎也。又《大略》篇云，亲迎之道重始也，又曰，以男下女。考左氏凡例有逆女之例，王逆女使卿，见桓八年君有故亦使卿逆女，见隐二年及桓三年为君逆女则称女，见上。卿臣逆女称字。见庄二十七年及僖二十五年。此即亲迎之礼也。有送女之例，如单伯送王姬，庄元年。季孙行父如宋致女，成九年。是此即致女之礼也。有纳币之例，如公如齐纳币庄二十二年公子遂如齐纳币是。文二

年。此即聘内之礼也。桓三年传所言,则仅致女之礼耳。

成十二年,传云,凡自国无出。

案,《荀子·君子》篇云,天子四海之内无客礼,告无适也。又引《诗》"普天之下,莫非王土"为证,考僖二十四年,天王出居于郑,杜注云,天子以天下为家,故天子无外。与《荀子》合。惟天子无外,故其臣出奔者,亦不书国境也。

文三年,传云,民逃其上曰溃。

案,《荀子·致士》篇云,国家者,士民之居也。国家失政,则士民去之。又曰,无人则土不守,即民逃其上之义。

庄三年,传云,过信为次。十一年,传云,凡师敌未阵曰败某师,覆而败之,曰取某师。二十九年传云,凡师,轻曰袭。

案,《荀子·议兵》篇云,不潜军,不留众。盖"过信为次"即留众也,覆败敌军轻袭敌国即潜军也。故荀子戒之。

庄三十一年,传云,凡物不为灾,不书。

案,《荀子·天论》篇云,天地之变,阴阳之化,物之罕至者也。怪之可也,而畏之非也。夫日月之有蚀,风雨之不时,怪星之党见,是无世而不常有之。又曰,雩而雨,何也?曰,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也,故君子以为文。其说最确。昔《左传》载内史叔兴之言曰,阴阳之事非吉凶所生也,吉凶由人。又子产有言,天道远,人道迩。皆与荀子之说相合。盖《左传》一书素无灾异五行之说,一志国灾,如雨三月以上为霖,平地尺为大雪,隐九年。凡平原出水为大水,桓元年。凡火,天火曰火,人火曰灾桓十六年。是也,此皆因有害于民而志之,若无害于民则弗志。故曰凡物不为灾不书也。凡《春秋》书旱书饥,皆指有害于民也,故僖四年传云不书旱不为灾也。此其确证。一志典礼,如龙见而雩,桓五年。非日月之眚不鼓庄二十六年。是也。盖《左传》之例,君举必书。大雩诸礼既为君主所躬行,故亦必书之史册,以存旧史之真。此即荀子所谓"君子以为文"也。若《左传》记鸜鹆来巢,以"书所无"释之,此即荀子所谓"物之罕至者"也,故《左传》亦志之,非若公、穀二传之深信灾祥也。

以上十八条,皆《荀子》立说本于《左传》者,且《王霸》篇之论齐

桓、管仲，《臣道》篇之记咎犯、孙叔敖，《解蔽》篇之论宾孟，《解蔽》篇云，昔宾孟之蔽者，乱家是也。杨注云，宾孟，周景王之佞臣，欲立王子朝者。《成相》篇之溯昭明，《成相》篇云，契元王，生昭明，居于砥石，迁于商。杨注云，左氏传曰，汋伯居商邱，相土因之，相土，昭明子也，言契居砥石，至相土乃迁商邱地也。亦莫不本于《左传》。而论礼《礼论》曰，刑余罪人之丧，棺椁三寸。杨注引简子桐棺三寸之语为证。引诗如《正名》篇引"礼义不愆，何恤于人言"是。考乐，《礼论》篇云，故钟鼓管磬，琴瑟竽笙，韶夏护武，汋桓箾简象。杨注引贾逵《左传注》之文为证，案此类乐名见襄公二十九年传。亦半引《左传》之文，则荀卿深于《左传》学明矣。况荀卿所著之书有《春秋公子血脉谱》，王伯厚《玉海》引宋李淑《书目》云，《春秋公子血脉谱》传本曰荀卿撰，秦谱下及项灭子婴之际，非荀卿作明矣，然枝分派别如指诸掌，非殚见洽闻不能为。至宋犹存。案，公卿世系，三传之中，惟《左传》记之较详。则荀卿此书必据《左传》之文而参以《世本·姓氏》篇，《世本》亦丘明所作，见《颜氏家训》。在杜预《春秋世族谱》前，不可谓之非奇书也。惜其书湮没不存耳。此亦荀卿通左氏之旁证。故荀卿之学一传而为韩非、毛公，《韩非子》一书即导源左氏，见《读左札记》而毛公作诗传亦多引左氏遗文，此荀卿之学所由为古文家言之祖也。且杨倞注《荀子》亦广引《左传》计十余条，如《劝学》篇注引阳虎偰其轴，引中声以降，引先王不为刑辟。《仲尼》篇引策命晋侯为侯伯。《儒效》篇引晋人败范氏于百泉。《王霸》篇引以为大戮，引晋侯执卫侯，引由质要。《议兵》篇引师之耳目在吾旗鼓，《大略》篇引一子守二子从公，引卫侯使工尹问子贡以弓。《成好》篇引宋祖帝乙。《大略》篇引叔肸卫侯之弟缚及庆郑。或曰春秋传，或曰左氏传。以证《荀子》之文本于左氏，则荀卿学术之渊源，杨倞就能识之。特荀卿虽传左氏，于公、穀二传亦舍短取长，与后儒执一废百者迥异，此其所以集学术之大成也。

《穀梁》《荀子》相通考

杨士勋《穀梁疏》云，穀梁子名俶，字元始，一名赤，鲁人。受经于子夏，为经作传，授荀卿，卿传鲁人申公，申公传瑕丘江翁。颜氏师古亦曰，穀梁授经于子夏，传荀卿。皆荀卿传穀梁之证。特杨疏有脱文，魏麋信注《穀梁》，以穀梁子与秦孝公同时，而汉桓谭《新论》亦曰，左氏传世，遭战国寝藏，后百余年，鲁穀梁赤为《春秋》残略多所违失。则穀梁子必非亲授《春秋》于子夏矣。惟应劭《风俗

通》以穀梁为子夏门人，盖古人亲授业者称弟子，转相授者称门人，则穀梁子乃子夏之再传弟子，犹之孟子之于子思也。又杨疏谓卿传申公，似亦失之，当云卿传浮丘伯，伯传申公，申公为荀卿再传弟子，其证见下文。不然公羊由子夏至胡毋生已经七传而穀梁由子夏至江翁仅历四传，此必无之理也。据《汉书·儒林传》，谓申公少与楚元王交，俱事齐人浮丘伯，卒以《诗》《春秋》教授，而瑕丘江公尽能传之，《诗》即鲁诗，《春秋》即《穀梁》，则荀卿以《穀梁》传浮丘伯，而浮丘伯复以《穀梁》传申公，凡西汉穀梁之学皆荀卿所传之学也。故汉儒说《穀梁》者，若韦贤、荣广、夏侯胜、史高，皆系鲁人，则鲁学多出荀卿之证也。今观卿所著书，有引《穀梁》之文者，有用《穀梁》之说者，皆荀卿传《穀梁》之证。试述之如左。

《大略》篇云，诸侯相见，卿为介，以其教出毕行，使仁居守。

案，穀梁隐二年传云，会者外为主焉耳，知者虑，义者行，仁者守，有此三者然后可以出会。《荀子》此文正与义者行、仁者守二语合。

《大略》篇云，亲迎之道，重始也。

案，穀梁隐二年传云，逆女，亲者也。范注云，亲者谓自逆之也。使大夫，非正也。是穀梁以亲迎为礼，以不亲迎为非礼也。

而荀子亦以亲迎之道为重始，则荀子亦以亲迎为礼矣。又《说苑·修文》篇亦以亲迎为古礼，且历陈诸侯亲迎礼，以补昏礼之遗。刘向传穀梁，此必穀梁之佚礼也。公羊亦曰，讥始不亲迎。是荀子之说亦与公羊合。

《大略》篇云，货财曰赙，舆马曰赗，衣服曰襚，玩好曰赗，玉贝曰含。

案，穀梁隐元年传曰，赗者何也，乘马曰赗，衣衾曰襚，贝玉曰含，钱财曰赙。与荀子略同。盖玩好该于货财之中。又《说苑·修文》篇说赗马之数云，天子乘马六匹，诸侯四匹，大夫三匹，元士二匹，下士一匹。说襚礼之数云，天子文绣礼各一袭到地，诸侯覆跗，大夫到踝，士到髀。向传穀梁，则此亦穀梁之佚礼，足补荀子之缺，公羊之说亦与穀梁同。

《大略》篇云，赙，所以佐生也；赠、襚，所以送死也。案，穀梁隐三年传云，归死者曰赗，归生者曰赙。与荀子同。惟荀子赙、赗二字系赙、赠之讹，赠、襚二字系赗、襚之讹，斯与穀梁义合。盖赗训为覆，当

是覆被亡人之义，乃归死之物，非归生之物，故知荀子有误文也。且赗、赠字形相近，故传写颠倒。又《说苑·修文》篇云，知生者赙、赗，知死者赠、燧。赠、襚所以送死也，赙、赗所以佐生也。向传穀梁，所记应与穀梁同，则说苑之有误文，亦与荀子同矣。

《大略》篇云，誓诰不及五帝，盟诅不及三王，交质子不及五霸。

案，穀梁隐八年传云，诰誓不及五帝，盟诅不及三王，交质子不及二伯。与荀子同。惟穀梁仅指桓、文言，而荀子则指桓、文及秦穆、宋襄、楚庄言耳。又，荀于此文与《礼记·杂记》篇所载周丰语相合。

《议兵》篇云，王者有诛而无战，城守不攻，兵格不击，上下相喜则庆之。不屠城，不潜军，不留众，师不越时。

案，穀梁隐五年传云，伐不逾时，战不逐奔，诛不填服。案，伐不逾时者，即荀子"不留众，师不越时"之义也。战不逐奔者，即荀子"城守不格，兵格不击"之义也。诛不填服者，即荀子"上下相喜则庆之，不屠城"之义也。又隐十年传云，不正其乘败人而深为利，又即荀子"不潜军"之义也。

《君子》篇云，以义制事，则知所利矣。《大略》篇云，义胜利者为治世，利克义者为乱世，上重义则义克利，上重利则利克义。

案，穀梁隐元年传云，春秋贵义而不贵惠。惠即利也，盖穀梁区言义利已开荀、孟之先。

《王制》篇云，君者，善群也。《君道》篇云，君者，何也？曰能群也。

案，穀梁隐四年传云，卫人者，众辞也，其称人而立之何？得众也。得众则是贤也。得众与能群义同。

《王霸》篇云，传曰，农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听。

《王制》篇云，农农、士士、工工、商商，一也。

案，穀梁成元年传云，古者有四民，有士民，有商民，有工民，有农民。与荀子合。管子始分商贾为二，则曰五民。又《荀子·解蔽》篇云，农精于田而后可以为农师，贾精于市而后可以为贾师，工精于器而后可以为工师，亦荀子重视农工商之证。

《君道》篇云，请问为人君，曰，以礼分施，均遍而不偏。请问为人臣，曰，以礼待君，忠顺而不懈。请问为人父，曰，宽惠而有礼。请问为人子，曰，敬爱而致文。案，穀梁庄十七年传云，逃义曰逃。义谓君父之义，仲尼曰，天下有大戒二，其一命也，其一义也。子之爱亲，命也，不可解于心，臣之事君，义无适而非君也，无所逃于天地之间，是之谓大戒。

案，穀梁言"义无适而非君"，即荀子"忠顺而不懈"之义也。言"爱亲不可解于心"，即荀子"敬爱而致文"之义也。解读如懈，不可懈者，敬之谓也。盖荀子偏重纲常，故《致士》篇云，君者国之隆也，父者家之隆也，亦荀子君父并崇之证。

《礼论》篇云，王者天太祖，诸侯不敢坏，大夫士有常宗，所以别贵始，贵始，得之本也。

案，穀梁僖十五年传言，天子七庙，又言，是以贵始德之本也。与荀子符。得德古通，杨倞注云，得当为德，言德之本在贵始。此言得之。

《君子》篇云，天子也者，势至重，形至佚，心至愉，志无所诎，形无所劳，尊无上矣。《诗》曰，普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。

《王霸》篇云，人主者，天下之利势也。案，穀梁隐三年传云，天子之崩，以尊也，以其在民上，故崩之。其不名何也？大，故不名也。与荀子天下之尊无上语同。盖荀子之尊君权，固穀梁有以启之也。又，穀梁以大上为天子，范注云，居人之大，在民之上，故无所名。而荀子《君子》篇亦曰，莫敢犯大上之禁。大上二字，即本穀梁，亦荀子传穀梁之证。杨注改大为太，其误失之。

《解蔽》篇云，昔人臣之蔽者，唐鞅、奚齐是也。唐鞅蔽于欲权而逐载子，奚齐蔽于欲国而罪申生。

案，穀梁僖九年传云，晋里克杀其君之子奚齐。其君之子云者，国人不子也，不正其杀世子申生而立之也。杨倞注《荀子》即引穀梁为证，而不引左氏、公羊，明荀子此语本于穀梁也。

以上十二条皆荀子传穀梁之证，且穀梁之文多引《论语》，如隐元年，传云，成人之美，不成人之恶。僖二十二年，传云，过而不改，是谓

之过。二十三年，传云，以不教民战，则是弃其师。皆穀梁引《论语》之证。据郑君《论语序》，则《论语》一书为仲弓、子夏所撰，而穀梁既师俶子夏，荀子并师俶子夏、子弓，故穀梁引《论语》，而荀子亦多引《论语》也。观二书之皆引《论语》，则知二家学术之相近矣。盖荀子之传穀梁，其善有二，一曰发穀梁之微言，一曰存穀梁之佚礼。惜穀梁古谊，近儒多未诠明，倘能，即《荀子》以考穀梁，则鲁学渊源多可考见，此则后儒之责也。又《荀子·大略》引《孟子》攻齐王邪心之语，案"邪心"二字亦见穀梁隐元年传。

《公羊》《荀子》相通考

昔汪容甫先生作《荀卿子通论》，谓《荀子·大略》篇言，春秋贤穆公善胥命，以证卿为公羊春秋之学。又惠定宇《七经古谊》亦引《荀子》周公东征西征之文，以证公羊之说，则《荀子》一书多公羊之大义，彰彰明矣。吾观西汉董仲舒治公羊春秋之学，然《春秋繁露》一书多美荀卿，则卿必为公羊先师。且东汉何邵公专治公羊学，所作解诂亦多用荀子之文如庄公三十一年传，解诂云，礼，天子外屏，诸侯内屏。而荀子亦曰，天子外屏，诸侯内屏，礼也。其引用《荀子》者一。定四年传，解诂云，礼，天子雕弓，诸侯彤弓，大夫婴弓，士卢弓。而荀子亦曰，天子雕弓，诸侯彤弓，大夫墨弓，礼也。其引用荀子者二。隐元年，解诂云，礼，年二十见正而冠。荀子亦曰，天子诸侯子，十九而冠，冠而职治，其教至也。义亦相近。其引用《荀子》者三。若宣十五年初税亩传，解诂虽多引班志之文，然与《荀子·王制》篇之文亦多相合。则公羊佚礼多散见于《荀子》书中，昭然无疑。故邵公多引《荀子》以释公羊也。今举荀子用公羊义者凡若干条，试述之如左。

《王制》篇云，虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义，则归之庶人，虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。又曰，尚贤使能，则等位不遗。《君子》篇云，先祖当贤，后子孙必显。行虽如桀纣，列从必尊，此以世举贤也。以世举贤，虽欲无乱，得乎哉。

案，《公羊传》云，春秋讥世卿，世卿非礼也。故于尹氏卒，则讥之，

于崔氏出奔,则贬之,于任叔之子来聘,则书之。皆公羊讥世卿之义。荀子所言咸与公羊相合。

《王制》篇云,桓公劫于鲁庄。

案,此即《公羊传》所记曹沫劫齐桓事。左氏、穀梁二传均未记此事,惟公羊有之。故知荀子之说本于公羊。

《王制》篇云,王者之制,道不过三代,法不过后王。道过三代谓之荡,法贰后王谓之不雅。

案,道不过三代,即公羊存三统之说,法不过后王,近于公羊改制之说。

《王制》篇云,四海之内若一家。又云,北海则有走马吠犬焉,然而中国得而畜使之。南海则有羽翮齿革曾青丹干焉,然而中国得而财之。东海则有紫纮鱼盐焉,然而中国得而衣食之。北海则有皮革文旄焉,然而中国得而用之。《君子》篇云,诗曰:普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣。圣王在上,分义行乎下,则士大夫无流淫之行,百吏官人无怠慢之事,众庶百姓无奸怪之俗,无盗贼之罪,莫敢犯太上之禁。

案,此即《公羊传》大一统之义。《公羊传》之言大一统也,必推本于正朝廷,正百官,尤与荀子义合。

《王制》篇云,故周公南征而北国怨,曰,何独不来也?东征而西国怨,曰,何独后我也?

案,公羊僖四年传云,古者周公东征则西国怨,西征则东国怨。注云,此道黜陟之时也。盖周公于用兵之际,兼行黜陟之事,故四方望其来。荀子言周公南征,足补公羊之缺,其事见《吕览·古乐》篇。

《王霸》篇云,以非所取于民而巧,是伤国之大灾也。

案,此即《公羊》传讥丘甲,讥税亩,讥用田赋之义。

《君道》篇云,君者何也?能群也。《大略》篇云,天之生民非为君也,天之立君以为民也。

案,此即《公羊传》"善卫人立晋"之义。

《正论》篇曰,曷为楚越独不受制也,彼王者之制也,视形势而制械用,称远迩而等贡献,岂必齐哉。又曰,故诸夏之国,同服同仪,蛮夷戎狄之国,同服不同制。封内甸服,封外侯服,侯卫宾服,蛮夷要服,戎狄

荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者终王。日祭月祀，岁享时贡，夫是之谓视形势而制械用，称远近而等贡献，是王者之至也。

案，《公羊传》言，春秋内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。又言，王者欲一乎天下，必自近者始。荀子此言皆与公羊义合。又《王制》篇云，理道之远近而致贡，其义亦同。

《礼论》篇云，郊止于天子而社止于诸侯。

案，《公羊传》言，天子祭天，诸侯祭土。祭天者即郊天之礼也，祭土者即祭社之礼也。

《礼论》篇云，故社祭社也，稷祭稷也，郊者并百王于上天而祭祀之也。

案，《公羊传》言，天子有方望之事，无所不通。注云，方望谓郊时所望，祭四方群神、日月星辰、风伯雨师、五岳四渎及余山川凡三十六所。是郊为合祭之典。与荀子义近。

《礼论》篇云，三年之丧，二十五月而毕。

案，《公羊传》云，三年之丧，实以二十五月。与荀子同。

《大略》篇云，货财曰赙，舆马曰赗，衣服曰燧，玩好曰赠，玉贝曰含，赙赗所以佐生也，赠襚所以送死也。

案，《公羊传》云，车马曰赗，货财曰赙，衣被曰襚。与《穀梁传》相同，亦与荀子所言相合。馀见前册。

《大略》篇云，易之咸，见夫妇，夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。又曰，亲迎之，道重始也。

案，公羊“纪履緰来逆女”，传云，讥始不亲迎也。又据《五经异义》谓春秋公羊说，自天子至庶人，皆亲迎。则公羊亦重亲迎之礼矣。

《大略》篇云，春秋贤穆公，以为能变也。

案，公羊“秦伯使遂来聘”，传云，遂者何？秦大夫也。秦无大夫，此何以书贤穆公也？何贤乎穆公？以其能变也。荀子之说本于公羊，足证荀子亲见《公羊传》，且确认公羊为说春秋之书矣。

《大略》篇云，故春秋善胥命，而诗非屡盟，其心一也。

案，春秋，齐侯、卫侯胥命于蒲。《公羊传》云，胥命者何？相命也。

何言乎相命？近正也。古者不盟，结言而退。公羊以胥命为近正，即以胥命为善也。故荀子言春秋善胥命，其说亦本于公羊。

由是观之，则《荀子》一书多述公羊之义，彰彰可考。故杨倞注《荀子》亦多引《公羊传》之文。如卫侯会公诸条是也特近人之疑此说者，以为荀卿治《春秋》，为穀梁、左氏二家之先师，公羊师说多与穀梁、左氏不同，而卿复杂用其说，似与家法相违。不知仅通一经确守家法者，小儒之学也，交通诸经兼取其长者，通儒之学也。试观西汉刘向为《穀梁》之大师，兼通《左氏春秋》，其所著《说苑》一书亦多刺《公羊》之义。如《说苑》云，夫天之生人也，盖非以为君也；天之立君也，盖非以为位也。夫为人君，行其私欲而不顾其人，是不承天意，忘其意之所以宜事也。如此者，《春秋》不予能君，而夷狄之。郑伯恶一人而兼弃其师，故有夷狄不君之词。人主不以此自省惟，既以失实，心奚因知之。故曰，有国者不可以不知《春秋》，此之谓也。此非用《公羊》闵二年传之义乎。按闵二年传云，郑弃其师者何，恶其将也，郑伯恶之，高克使之，将逐而不纳，弃师之道也。《繁露·竹林》篇则曰秦穆侮蹇叔而大败，郑文轻众而丧师。《春秋》之敬贤重民如此。盖轻众二字为《春秋》贬郑伯之原因。《春秋》所以战伐必书，皆为重民命也，盖为国家谋公益而战者则褒之，为人君行私欲而战者则贬之。故孔子言，以不教民战，是为弃之。而孟子言善战者服上刑，复以我能为君约与国战必克者为古之民贼也。圣人重民之旨，不从此可见乎？不然何以于齐衰复仇则美之，季子偏战则善之乎？《说苑》又云，孔子曰，君子务本，本立而道生，夫本不正者末必倚，始不盛者终必衰。《诗》云，原隰既平，泉流既清，本立而道生。《春秋》之义，有正春者无乱秋，有正君者无危国。《易》曰，建其本而万物理，失之毫厘，差以千里，是故君子重贵本而重立始。魏武侯问元年于吴子，吴子对曰，言国君必慎始也。慎始奈何？曰正之。正之奈何，曰明智。智不明，何以见正？多闻而择焉，所以明智也。是故古者君始听治，大夫而一言，士而一见，庶人有谒必达，公族请问必与，四方至者勿距，可谓不壅蔽矣。分禄必及，用刑必中，君心必仁，思民之利，除民之害，可谓不失民众矣。君身必正，近臣必选大夫不兼执民柄者，不在一族，可谓不权势矣。此非用隐元年传之义乎？按隐元年传云，元者何？君之始年也。春者何？岁之始也。愚谓先言王而后言正月，王正月也。何言乎王正月？大一统也。而《繁露·王道》篇云，春秋何贵乎元而言之元者？始也，言本正也。即《说苑》之所本。观《说苑》之说，则正天下之义，不外

通公中三字。《说苑》之所谓不壅蔽，即通也。《说苑》之所谓不失民众，不权势，即公与中也。此圣人之微言而春秋之大义也。观于刘向治穀梁、左氏，而兼采公羊，则荀子兼用公羊之说，夫何疑乎？

惜近儒之治公羊者，以为卿治穀梁，为鲁学之大师，多与公羊立异，故于荀子之述公羊者，不复一引，此则拘于班志之说者也，何足以测通儒之学哉。

《周官》《左氏》相通考

昔周公作《周官经》以致太平，春秋之时，贤士大夫多亲见其书，故所言礼制多与《周官经》相合。又鲁秉周礼，故《周官经》一书又为鲁史所藏。丘明为《春秋》作传，亦亲见其书，故《左氏》一书多载《周官经》之说。西汉之时，周官、左氏同为古文家言。考河间献王得《周官》，又请立《左氏》。春秋博士刘歆立《周官》于学宫，复昌明左氏《春秋》之学。郑兴受左氏于刘歆，传至于众，众作《左氏条例章句》，马融、贾徽、贾逵皆为左氏学，而郑兴复受《周官》于杜子春，亦传至郑众，马融、贾徽、贾逵复并治《周官经》。是两汉巨儒治《周官》者，皆兼治《左氏》，则二书微言大义多相符合，可以即彼通此，彰彰明矣。又许氏作《五经异义》，所举古文家说，多《左氏》与《周官》并言，此尤二书相符之确证。故汇辑《左氏》之文若干条而证以《周官》之说。凡治古文家言者，或亦有取于斯欤！

《左传·隐七年》所云礼经，即《太宰》所掌建邦之六典。

案，《太宰》，掌建邦六典，注：典，常也，经也，法也。王谓之礼经，常所秉以治天下也。邦国官府谓之礼法，常所守以为法式也。

哀三年，以象魏为旧章，即太宰所司悬法之象魏。

案，《太宰》，乃县治象之法于象魏，注：象魏，阙也。故鲁灾，季桓子御公立于象魏之外，命藏象魏，曰旧章不可忘。疏：周公谓之象魏，雉门之外，两观阙高魏魏然。孔子谓之观。《春秋左氏》定二年夏五月，雉门灾及两观是也。云观者，以其有教象可观望。又谓之阙者，阙，去也，仰视治象，阙去疑事。或解阙中通门。是以庄二十一年云，

郑伯享王于阙西辟。注:阙,象魏也。案,《公羊传》云,子家驹谓昭公云,诸侯僭天子,大夫僭诸侯云云。若然,雉门灾及两观,及《礼运》"游于观之上",有观,亦是僭也。又云,《左传》桓、僖庙灾,天火曰灾,谓桓、僖庙为天火所烧,旧章象魏在太庙中,恐火连及,故命藏之。

僖四年,言五侯九伯,与《太宰》所言设其监之制合。

案,《太宰》,立其监,疏:周之法,使伯佐牧。即僖公四年五侯九伯,五侯是州牧,九伯是牧下之伯。

昭十七年,言出火之期,与《宫正》所掌修火禁之制合。

案,《宫正》,春秋以木铎修火禁。注:火星门以春出以秋入,因天时而以戒。疏:火星则心星也。服注:《春秋》云火出于夏为三月,于商为四月,于周为五月,故云以春出。季秋昏时伏于戌,火星入,故云以秋入。

昭十六年,言祭有受脤,与《膳夫》所言致福之礼合。

案,《膳夫》,凡祭祀之致福者,受而膳之。注:致福,谓诸臣祭祀,进其余肉,归胙于王。疏:按《春秋左氏》昭十六年,子产云,祭有受脤归脤,服注云,受脤谓君祭,以肉赐大夫,归脤谓大夫祭,归肉于公也。

昭四年,言出冰藏冰与《凌人》所言颁冰之制合。

案,《凌人》"夏颁冰,掌事"注,《春秋传》曰,古者日在北陆而藏冰,西陆朝觌而出之。疏:昭四年传,火出而毕赋,服氏云,火出,于夏为三月,于商为四月,于周为五月,古者日在北陆而藏冰,服氏云,陆,道也,北陆言在,谓十二月日在危一度,西陆朝觌不言在,则不在昴,谓二月在娄四度,谓春分时奎娄晨见东方而出冰,是公始用之。今此郑注引朝觌而出之,谓经夏颁冰,则西陆(《尔雅》曰,西陆,昴也)朝觌而出冰,群臣用之。若然,日体在昴在三月内,得为夏颁冰者,据三月末之节气,故证夏颁冰。此言夏,据得夏之节气。春秋言火出者,据周正。

昭二十年,晏子所言山林之木衡麓守之一节,与《大司徒》所掌分地职、奠地守之制合。

案,《大司徒》,乃分地职、奠地守。疏:案昭二十年《左氏传》,晏子云,山林之木,衡麓守之,泽之萑蒲,舟鲛守之,薮之薪蒸,虞侯守之,

海之盐蜃，祈望守之。注云，衡麓、舟鲛、虞侯、祈望，皆官名也。守之令民不得取之，不共利。时景公设此守以致疾，故晏子取此，非其不与民同利。引之者以证地守之官若然。此地官唯有衡、虞，无舟鲛、祈望者，此《周礼》举其大纲，左氏言其细别，故详略不同。

襄二十五年，言井衍沃、牧隰皋，与《小司徒》所掌井牧田野之制合。

案，《小司徒》，而井牧其田野，注：郑司农云，井牧者，《春秋传》所谓井衍沃、牧隰皋者也。玄谓隰皋之地，九夫为牧，二牧而当一井。今造都鄙，授民田，有不易，有一易，有再易，通率二而当一，是之谓井牧。昔夏少康在虞，思，有田一成，有众一旅，一旅之众而田一成，则井牧之法先古然矣。疏：衍沃谓上地，下平曰衍，饶沃之地，九夫为一井。牧隰皋者下湿，曰湿，近皋泽之地。言有田一成，有众一旅，则地以上中下为率者，以为其成，方十里，九百夫之地，一旅五百夫，故知是通率之，通率之法正应四百五十夫，言一旅举成数也。

庄二十五年，言非日月之眚不鼓，与《鼓人》所掌救日月之礼合。

案，《鼓人》救日月，则诏王鼓。注：救日月食，王必亲击鼓者，声大异。《春秋传》曰，非日月之眚不鼓。疏：按太仆职云“军旅田役赞王鼓”。郑注云，佐击其余面，又云，救日月食，亦如之。太仆亦佐击其余面。按上解祭日月与天神同用雷鼓，则此救日月亦宜用雷鼓，八面，此救日月用鼓，惟据夏四月，阴气未足，纯阳用事，日又太阳之精，于正阳之月，被食为灾，故有救日食之法也。月似无救理。《尚书》季秋九月日食救之者，上代之礼，不与周同。诸侯用币，伐鼓于朝，近自攻责。若天子则伐鼓于社，昭十七年，昭子曰，日食，天子伐鼓于社是也。

昭二十九年，言五官之神，与《大宗伯》所言五祀之典合。

案，《大宗伯》，以血祭之社稷五祀五岳。注：玄谓此五祀者，五官之神在四郊，四时迎五行之气于四郊，而祭五德之帝，亦食此神焉。少昊氏之子曰重，为句芒，食于木；该为蓐收，食于金；修及熙为元冥，食于水。颛顼氏之子曰黎，为祝融后土，食于火、土。疏：昭二十九年《左传》曰，项颛氏之子黎为祝融，共工氏有子曰句龙，为后土。其二祀，五官之神及四郊，合为黎食后土。《祭法》曰，共工氏霸九州也，其子曰后

土,能平九州,故祀以为社,社即句龙。答曰黎为祝融,句龙为后土。左氏下言后土为社,谓暂作后土,无有代者。

僖元年,言"救患分灾",与《大宗伯》所言"哀邦国之忧"合。

案,《大宗伯》"以凶礼哀邦国之忧"。注:哀谓救患分灾。疏云:此据左氏僖元年文,引之者证哀者从后往哀之。其言救患分灾讨罪者,救患即邢有不守之患,诸侯城之,是救患也;分灾,谓若宋灾,诸侯会于澶渊,谋归宋财,是分灾也;讨罪,谓诸侯无故相伐,是罪人也,霸者会诸侯共讨之,是讨罪也。案,救患分灾即宗伯所言哀邦国之礼。

庄十八年,言古者"名位不同,礼亦异数",与《大宗伯》所言以九仪辨位合。

案,《大宗伯》"以九仪之命,正邦国之位",注:每命异仪,贵贱之位乃正。《春秋传》曰:名位不同,礼亦异数。

僖三十三年,言烝尝禘庙,与《鬯人》庙用修之制合。

案,《鬯人》"庙用修",注:玄谓庙用修者,谓始禘时。疏:谓练祭后迁庙时。以其宗庙之祭,从自始死以来无祭,今为迁庙,以新死者木主人庙,特为此祭,故云始禘时也。以三年丧毕,明年春禘为终禘,故云始也。郑知义迁庙在练时者,案文二年《穀梁传》云:作主坏庙当时日,于练焉坏庙。坏庙之道,易檐可也,改涂可也。尔时木主新人庙,禘祭之。是以左氏说,凡君薨,祔而作主,特祀主于寝,毕三时之祭,期年然后烝尝禘于庙。许慎云:左氏说与礼同。郑无注,明用此礼同,义与《穀梁传》合。贾、服以为三年终谛,遭烝尝则行祭礼,与前解违,非郑义也。

文六年,言朝庙,与《司尊彝》所言朝享之制合。

案,《司尊彝》"凡四时之间祀,追享,朝享",注:朝享,谓朝受政于庙。《春秋传》曰:闰月不告朔,犹朝于庙。疏:文公六年《左氏传》云,闰月不告朔,犹朝于庙。若然,天子告朔于明堂,而云受政于庙者,谓告朔自是受十二月政令,故名明堂为布政之官,以告朔讫,因即朝庙,亦谓之受政,但与明堂受朔别也。《春秋》者,彼讥废大行小。引之者见告朔与朝庙别,谓若不郊,犹三望与郊亦别也。

定四年,言祝奉以从,与《小宗伯》所言立军社之制合。

案,《小宗伯》"若大师,则帅有司而立军社,奉主车"。注:有司,太祝也。王出军,必先有事于社及迁庙,而以其主行。社主曰军社,迁主曰祖。《春秋传》曰:军行祓社衅鼓,祝奉以从。社之主盖用石为之。

昭二十三年,言列国之卿当小国之君,与《典命》所言公孤之命合。

案《典命》,公之孤四命,以皮帛视小国之君。注:视小国之君者,列于卿大夫之位而礼如子男也。郑司农云:九命上公,得置孤卿一人。《春秋传》曰:列国之卿,当小国之君,固周制也。疏:案昭二十三年《左传》云:叔孙婼为晋所执,晋人使与邾大夫坐讼。叔孙曰:列国之卿当小国之君,固周制也。寡君命介子服回在。是其事也。若然,先郑引鲁之卿以证孤者,孤亦得名卿,故《匠人》云外有九室九卿朝焉,是并六卿与三孤为九卿。亦得名卿者,以其命数同也。鲁是侯爵,非上公亦得置孤者,鲁为州牧,立孤与公同。若然,其孤则以卿为之,故叔孙婼自比于孤也。

襄十八年,言歌风,与《太师》所言执同律以听军声合。

案《太师》执同律以听军声,注:郑司农说以师旷曰,吾骤歌北风,又歌南风,南风不竞,多死声,楚必无功。疏:案襄公十八年,注云:北风,夹钟无射以北,南风,姑洗南吕以南。南律气不至,故死声多。吹律而言歌与风者,出声曰歌,以律是候气之管,气则风也,故言歌风。

桓十七年,言天子有日官,与太史所掌之事合。

案《太史》掌建邦之六典,注:太史,日官也。《春秋传》曰:天子有日官,诸侯有日御,日官居卿以底日,礼也。日御不失日,以授百官于朝。居犹处也。言建六典以处六卿之职。疏:桓十七年,服氏注云,日官,日御,典历数者也。是居卿者,使卿居其官以主之,重历数也。按郑注"居犹处也,言建六典以处六卿之职",与服不同。服君之意,太史虽下大夫,使卿来居之,治太史之职,与《尧典》云"乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰",是卿掌历数,明周掌历数亦是日官。郑意以五帝殊时,三王异世,文质不等,故设官不同。五帝之时使卿掌历数,至周,使下大夫为之,故云"建六典处六卿之职"以解之。

桓十七年,又言不告朔官失之也,与太史所掌颁告朔合。案,《太史》"颁告朔于邦国"。注:天子颁朔于诸侯,诸侯藏之祖庙,至朔,朝

于庙,告而受行之。郑司农云:颁读为班。班,布也。以十二月朔,有布告天下诸侯,故《春秋传》曰,不书日,官失之也。疏:《春秋》之义,天子班历于诸侯,日食书日;不班历于诸侯,则不书日。其不书日者,由天子日官失之不班历。

昭二年,言周志,与《小史》所言掌邦国之志合。

案,《小史》"掌邦国之志",注:郑司农云:志谓记也,《春秋传》所谓《周志》,史官主书,故韩宣子聘于鲁,观书太史氏。疏:《左传》:周志有之,勇则害上。引韩宣子者,证史官掌邦国之志。此《经·小史》"掌志",引太史证之者。太史,史官之长,共其事故也。

僖五年,言必书云物,与保章氏所掌之事合。

案,《保章氏》"以五云之物,辨吉凶、水旱降丰荒之祲象"。注:物,色也。视日旁云气之色。郑司农云,以二至二分观云色,青为虫,白为丧,赤为兵荒,黑为水,黄为丰。故《春秋传》曰:凡分至启闭,必书云物,为备故也。疏:青为虫以下,盖据阴阳书得知。按僖五年《左氏传》"分至启闭",注云,分,春秋分;至,冬夏至。启,立春立夏。闭,立秋立冬。据八节而言。

僖二十八年,言策命晋侯,与内史所掌之事合。

案,《内史》"凡命诸侯及孤卿大夫,则策命之"。注:郑司农说以《春秋传》曰,王命内史兴父策命晋侯为侯伯。策谓以简策书王命。其文曰:王谓叔父,敬服王命,以绥四国,纠逖王慝。晋侯三辞,从命,受策以出。疏:按《曲礼》云,大国曰伯父,州牧曰叔父。晋既大国而云叔父者,王以州牧之礼命之故也。此即以《左传》证《周礼》也。

襄十四年,言军制,与《夏官司马》所记之制合。

案,《夏官司马》王六军,大国三军,次国二军,小国一军,军将皆命卿。注:言军将皆命卿,则凡军帅不特置,选于六官、六乡之吏,自乡以下,德任者使兼官焉。郑司农云:王六军,大国三军,次国二军,小国一军,故《春秋传》有大国、次国、小国。又曰:成国不过半天子之军。周为六军;诸侯之大者三军可也。又云《春秋传》曰:王使虢公命曲沃伯以一军为晋侯。此小国一军之见于传也。疏:襄公十四年,晋侯舍新军礼也。成国礼不过半天子之军,周为六军,诸侯之大者,三军可也。

晋虽为侯爵，以世为霸王，得置三军，故为礼也。云以一军为晋侯，庄十六年传文，以其新并晋国，虽为侯爵，以小国军法命之，故一军也。其说甚晰。

庄二十九年，所引侵伐例，与《大司马》所言灭国之事合。

案，《大司马》"外内乱，鸟兽行，则灭之"。疏：按《春秋》公羊、左氏说，凡征战有六等，谓侵、战、伐、围、人、灭。用兵粗粗，不声钟鼓，入境而已，谓之侵。侵而不服则战之，谓两阵交刃。战而不服则伐之，谓用兵精而声钟鼓。伐而不服则围之，谓匝其四郭。围而不服则入之，谓入其四郭，取人民，不有其地，入而不服则灭之，谓取其君。

襄九年，言以出内火，与《司爟》所言出火之制合。

案，《司爟》"季春出火"，注：火所以用陶冶，民随国而为之。郑人铸刑书，火星未出而出火，后有灾。郑司农云：以三月本时昏，心星见于辰上，使民出火。九月本黄昏，心星伏在戌上，使民内火。故《春秋传》曰：以出纳火。疏：心星则大火辰星是也。三月诸星复在本位，心星本位在卯，三月本始之时昏，心星未必出见卯南，九月本始之黄昏，心星亦未必犹在戌上，皆据月半后而言。

成十七年，言在外为奸，在内为轨，与《司刑》所言寇贼之名合。

案，《司刑》，注：书传曰，降畔、寇贼、劫略、夺攘、挢虔者，其刑死。疏：按《舜典》云，寇贼奸轨，郑注云：强聚为寇，杀人为贼，由内为奸，起外为轨。案：成十七年，长鱼矫曰：臣闻乱在外为奸，在内为轨，御奸以德，御轨以刑。郑与传不同，郑欲见在外亦得为轨，在内亦得为奸，故反复见之。或后人传写误，当以传为正。《吕刑》"夺攘挢虔"，注云：有因而盗曰攘，挢虔谓挠扰。《春秋传》"虔刘我边垂"谓劫夺人物以相挠扰也。

僖二十七年，言"用夷礼，故曰子"，与《大行人》所言"九州之外谓之蕃国"合。

案，《大行人》"九州之外谓之蕃国"，注：《曲礼》曰：其在东夷、北狄、西戎、南蛮，虽大曰子。《春秋传》曰：杞，伯也，以夷礼，故曰子。然则九州之外，其君皆子男也。无朝贡之岁，父死子立，及嗣王即位，乃一来耳。各以其所贵宝为贽，则蕃国之君无执玉瑞者，是以谓其君为

小宾,臣为小客。所贵宝见传者,若犬戎献白狼、白鹿是也。

昭九年,"以殷聘为礼",与《大行人》所言"殷相聘也"合。

案《大行人》"殷相聘也"。注"殷,中也。久无事,又于殷朝者及而相聘也。郑司农说殷聘以《春秋传》曰,孟僖子如齐殷聘,礼也。疏:《聘义》、《王制》皆云,三年一大聘,此不言三年而云殷者,欲见中间久无事,及殷朝者来及亦相聘,故云殷,不云三年也。昭九年传曰,孟僖子如齐殷聘,礼也。按服彼注云:殷,中也。自襄二十年叔老聘于齐,至今积二十年聘者,故中复盛聘焉。此中年数不相当,引之者,年虽差远,用礼则同,故引为证也。

定五年,言归粟于蔡,与《小行人》所言槁禬之制合。

案《小行人》"若国师役,则令槁禬之",注:师役者,国有兵寇以匮病者也。使邻国合会财货以与之。春秋定五年,夏,归粟于蔡是也。

昭十七年,郯子所言官制,与郑氏叙《周礼》之说合。

案,序云:《春秋传》又云,自颛顼以来,不能纪远,乃纪于近。是以少皞以前,天下之号象其德,百官之号象其征。颛顼以来,天下之号因其地,百官之号因其事。事即司徒、司马之类是也。昭十七年,服注"颛顼之下"云:春官为木正,夏官为火正,秋官为金正,冬官为水正,中官为土正。高辛氏因之,故《传》云,遂济穷桑。穷桑,颛顼所居。是度颛顼至高辛也。

以上所言,皆《左氏》与《周官经》相符之证也。而顾栋高《春秋大事表》则曰,考《周礼》六官所掌,凡朝觐、宗遇、会同、聘享、燕食,其期会之疏数,币赋之轻重,牢醴之薄厚,各准五等之爵,为之杀。而適子誓于天子,则下其君之礼一等。未誓则以皮帛继,子男是宜。天下诸侯卿大夫帅以从事,若今会典之罔敢逾尺寸。而春秋二百四十年,若子产之争承,子服景伯之却百牢,未闻据《周礼》"大行人"之职以折服强敌也。却至聘楚而金奏作于下,宋享晋侯以桑林之舞,皆逾越制度,虽恐惧失席,而不闻据周公之典以折之。他如郑成公如宋,宋公问礼于皇武子,楚子干奔晋,晋叔向使与秦公子同食,皆百人之饩,而楚灵大会诸侯,问礼于左师,与子产、左师、献公合诸侯之礼六,子产献伯子男会公之礼六,皆不言其所考据,各以当时大小强弱为之等,是皆春秋

博学多闻之士，而于周公所制会盟、聘享之礼，若目未之见耳未之闻，是独何与？若周公束之高阁，未尝班行列国，则当日无为制此礼。若既行之列国矣，而周公之子孙先未有称述之者，岂果弁髦王制，不遵法守欤！不应举世皆懵然若此。且孔子尝言，吾学周礼矣。而孔子一身所称引，无及今《周官》一字者。孟子言班爵禄之制，与《周官》互异。顾氏之说大抵以《左传》不引《周官经》，遂定《周官经》为伪书。今得二经相通大义若干条，则左氏不引《周官经》之说，可不击而自破矣。

《周易》《周礼》相通考

《周易》为《周礼》之一。《左氏传》昭二年，韩宣子观书于鲁，见易象曰，周礼尽在鲁矣。又《礼记·礼运》篇云，夫礼必本于太一，转而为阴阳，变而为四时，张氏惠言据此以证《易》为《礼》象。其说最精。故郑氏、虞氏均本《礼》以说《周易》，而《易经》一书具备五礼。张氏惠言曰，易家言礼者，惟郑氏，惜残缺不尽存，若虞氏于礼已略，然揆诸郑氏，源流本末盖有同焉。试举《易经》之言《礼》者，列证如左。

郊祀之礼见于"益"。益曰，王用享于帝吉。

蔡邕《明堂论·正月卦》曰，经言"王用享于帝吉"，而庄氏中白又据《月令》"孟春乃以元日祈谷于上帝"之文以此为祈谷之礼。非是。张氏惠言订为南郊祭感生帝之礼是也。

见于"豫"。豫曰，先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。

郑注引《孝经》配天配上帝之说，张氏惠言曰，此明堂之祭以祖配天之礼也。

见于"鼎"。鼎曰，圣人烹以享上帝。

张氏惠言曰，此言凡祀天之礼也。

封禅之礼见于"随"，王用享于西山。见于"升"。升曰，王用享于岐山。

惠氏栋曰，即《礼运》因名山升中于天之义。张氏惠言曰，是巡狩封禅之礼。升卦所言及文王受命封禅之礼。

宗庙之礼见于"观"。观曰，盥而不荐，有孚颙若。

虞氏以禘祭称之。张氏惠言曰，此明宗庙之祭。郑以为宾士之礼亦非。

时祭之礼见于“萃”,萃曰,孚乃利用禴。见于“升”,升曰孚乃利用禴。见于“既济”东邻杀牛不如西邻之禴祭,实受其福。

虞氏云,禴,夏祭也。

馈食之礼见于“损”,损曰,二簋可用享,又曰,已事遄往。见于“困”,九二、九四二爻咸言利用祭祀。

郑注损卦曰,言以簋进黍稷于神也。张氏惠言曰,此同姓之祭礼。“困”九二、九四所言,一为天子、大夫之祭礼,一则诸侯之祭礼也。

省方之礼见于“观”,观曰,先王以省方观民设教。皆吉礼也。

省方,巡守也。

宾王之礼亦见于“观”。观曰,观国之光,利用宾于王。

虞注引《诗》“来享来王”,张氏惠言曰,即《周礼》以宾礼亲邦国也。

时会之礼见于“萃”。萃云,王假有庙,利见大人,亨利贞,用大牲吉。

虞注以为孝享之事,郑氏以为嘉会之事,张氏惠言曰,此即《周礼》所谓时会以发四方之禁也。用郑义。

酬庸之礼见于“大有”。大有曰,公用享于天子。

张氏惠言曰,公为上公,《周礼》注言,上公有功德,加命为二伯。《诗·彤弓》曰,钟鼓既设,一朝飨之。享之者,盖锡命也。

朝觐之礼见于“丰”。丰曰,遇其配主,虽旬无咎,往有尚。

郑氏注云:初修礼,上朝四二以匹敌恩厚待之,虽留十日不为咎。张氏惠言曰,王者受命诸侯,修礼来朝者,恩厚待之。即聘礼之稍礼。

聘礼见于“旅”。旅曰旅琐琐,斯其所取灾。

郑氏注云:三为聘,客初与二,其介也,介当以笃实之人为之,而用小人琐琐然。客主人为言不能辞曰非礼,不能对曰非礼,每事不能以礼行之,即其所以得罪。又张氏惠言谓下文旅即次,次即宾次,怀其资,即主币得僮仆贞,即有司。

王臣出会之礼见于“坎”,坎曰,尊酒簋二,用缶,纳约自牖。皆宾礼也。

虞氏以此为祭礼,郑氏以为天子大臣以王命出会诸侯,主国尊酒于簋,副设玄酒而用缶。今用郑义。

田狩之礼见于“屯”,屯曰,即鹿无虞,惟人于林中。见于“师”,师曰,田有

禽。见于“比”，比曰，王用三驱，失前禽。见于“大畜”，大畜曰，闲舆卫。见于“解”，解曰，田获三狐。见于“巽”，巽曰，田获三品。此军礼也。

虞注：虞，虞人，掌禽兽者。田，田猎也。郑注以为驱禽蒐狩习兵之典。张氏惠言以闲卫亦指田猎讲武，言三品即《王制》之三田。

婚礼见于“泰”，泰曰，帝乙归妹。见于“归妹”归妹曰，归妹愆期，迟归有时，又曰，女承筐。

张氏惠言谓“归妹九月卦”，周以春季夏初行婚礼，故以九月为衍。又谓“六五之妹”即媵女礼，“女承筐”即归祭宗庙礼。

见于“咸”，咸曰，取女吉。见于“渐”，渐曰女归吉，利贞。此嘉礼也。

张氏惠言曰，渐卦所言为请期之礼，咸卦则言婚期之正。

丧礼见于“大过”，系辞谓古之葬者衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺椁，盖取诸“大过”。

见于“益”。益曰，益之，用凶事，无咎，有孚中行，告公用圭。

惠氏栋曰，此凶事用圭之礼。

见于“萃”。萃曰，赍资涕洟。

张氏惠言曰，此天子哭赙，同姓诸侯为大臣者之礼。

见于“涣”。涣曰，王假有庙。

张氏惠言引曾子问，谓天子崩，臣下至于南郊，告谥之，告必以牲，既定谥，乃立新庙。

见于“小过”，小过曰，过其祖，遇其妣。此凶礼也。

张氏惠言曰，此即妇祔于皇姑之礼。

以上所举，皆《周礼》附见于《周易》者。若夫姤卦“包有鱼”为馈宾之礼，此类尤多，兹不赘引。若用张氏惠言虞氏易礼之例，汇而列之，则《周易》一书兼有裨于典章制度之学矣。且《易经》大义不外元亨利贞，孔子之释亨字也，谓嘉会足以合礼，又《系辞上》曰，圣人可以见天下之动而观其会通，以行其典礼，劝二《易经》言礼之明征。昔《礼运》载孔子之言曰，吾欲观殷道，是故之宋，而不足征也。吾得坤乾焉，夫坤乾为殷代之易。孔子言，欲观殷道，即《中庸》所谓吾学殷礼。是孔子之于殷礼征之殷易之书，孔子因殷易而观殷礼，此韩宣子所由因《周易》而见《周礼》也。近儒以《易》为言礼之书，岂不然哉！

评 论

隐微术与知识的限度:批评施特劳斯

希斯金(Kenneth Seeskin) 文
高翔 译

[编者按]本文作者在其《迈蒙民德的哲学观念》一文(见本辑"论题")中批评了施特劳斯对《迷途指津》的读法,本文是作者对自己的观点的进一步综述,基本框架和观点一致,细节和例证多有扩充。

民众宗教与少数受教者之间的二分法提出了隐微术这一问题,使我们回想起施特劳斯(Leo Strauss)的思想。[①] 依我们之见,《迷途指津》(*the Guide of the Perplexed*)不是一篇正式论文,而是写给那些深信

---

① 如何阅读《迷途指津》的问题,自此书问世就存在了。迈蒙尼德的希伯来文译者提本(Samuel Ibn Tibbon)认为此书中的学说甚是隐微,以至于许多致力于保卫迈蒙尼德不受异端反对的人都理解不了。然而,我们要记着,提本自己是个亚里士多德主义者。此问题的解释史,见 Aviezer Ravitzky,《提本和〈迷途指津〉的隐微传统》(*Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the perplexed*),载 AJS Review 6 (1981):页 87 – 123。如 Ravitzky 所说,没有任何确切的证据表明迈蒙尼德同意或不同意提本对他的解读。至于当代人力图为隐微辩护的程度,则可与中世纪的相媲美,见 Aviezer Ravitzky,《〈迷途指津〉的秘密》(*The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirteenth and Twentieth Centuries*),载 I. Twersky 编,《迈蒙尼德研究》(*Studies in Maimonides*),页 159 – 207。显白与隐微之分的历史,见 Miriam Galston,《政治学与卓越:阿尔法拉比的政治哲学》(*Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*),页 27 – 35。

犹太教的、有一定基础的学生的一封信。迈蒙尼德(Maimonides)在写作中面临的首要问题是,无人能保证每个读者都像约瑟夫(Joseph)一样有资格又负责任。迈蒙尼德认为,无论我们谈的是十二世纪还是二十世纪,大多数犹太人努力想进入统治者的圈子(the ruler's habitation),但从未如愿。他很明白,太过冒失地挑战民众宗教的教义,会带来灾难性的后果。被告知上帝并不像法官一样俯视世界,公众会推断上帝不存在——或至少他们不必再操心什么。

贯穿《迷途指津》全书,迈蒙尼德引用了《塔木德》中禁止外泄《律法书》(*Torah*)之秘的教义。他还在几个段落中暗示,即使没有禁令,对初学者介绍高深学问,也是很轻率的。与平时一样,谁在何时,学会什么,这非常关键。但是我们也看到,迈蒙尼德对人们信仰有形体的(corporeal)上帝并执行戒律并不满意,他要推动人们来信仰无形体的(incorporeality)上帝。他这种态度说明了对无形体的上帝的信仰是被强制的,①但遇到更复杂的问题时,最佳的做法是将《律法书》的秘密排除在公众领域之外。问题在于,他必须达到这样的目标么?他的隐微术到了何等地步,连最老练的读者也不能见其端倪?

盖了七层封印的著作

按施特劳斯的说法,迈蒙尼德的隐微术隐藏得很深。施特劳斯认为,一个负责任的解释者面对一本隐微的著作,也必须隐微起来,以免原作者的秘密落入不该落入的人手里:

> 在试图解释这种隐秘教诲,甚至有可能初次感受到它的存在和意义时,一位译者要是感受不到良心的痛楚,那么我们可以说他就差那一点点触摸到主旨,而那一点点恰恰是真正理解任何一

---

① 【译注】参《迷途指津》I.31,傅有德等译,山东大学出版社,1998年,页67。下引此书中译均为此版本。

本书所需要的。[①]

既然《律法书》是隐微的,而且迈蒙尼德自己也承认《迷途指津》是对《律法书》中模糊段落的解读,那么,《迷途指津》就是对隐微作品的隐微解读。用施特劳斯的比喻来说,这是一部盖了七层封印的著作。

迈蒙尼德还不是唯一一个面对隐微问题的作者。施特劳斯认为,迈蒙尼德的解释者与迈蒙尼德本人处境相同。除非解释者要显示迈蒙尼德尽力隐藏的学说,否则他必须用隐微的方式写作。结果使得读施特劳斯的迈蒙尼德之读者会面临着对隐微解释文本的隐微解释,那是隐微术在行使它自己的权力。那么,施特劳斯在为派恩斯(Pines)译《迷途指津》撰写的导言中,[②]不再提到迈蒙尼德对哲学史的贡献这样一个基本问题,也就毫不为奇了。

施特劳斯认为,既然迈蒙尼德的目的是对训练有素的读者宣讲,同时置未经训练的读者于不顾,他就必须成为一名隐藏显白之事与显露隐微之事的技巧大师。这是一种什么技巧?施特劳斯认为,对隐微术的需要是建立在将人类"严格划分"(rigid division)成两类人的基础之上:一类是有灵性、有智慧的少数人;一类是毫无灵性而且愚蠢的大多数人(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭书,页59)。尽管大多数人缺乏在复杂层面上理解宗教的智力,他们却往往往往有权力使得那些有能力这么做的人生活悲惨。然而,我们看到,尽管民众宗教有这些缺陷,迈蒙尼德还是坚决主张,民众宗教应该反映公众的精神需求,应该指出通往更高境界的途径。他自己就在 *Perek Helek* 一书中做出了同

---

① 施特劳斯,《〈迷途指津〉的文学特征》(*The Literary Character of the Guide of the Perplexed*),见氏著《迫害与写作艺术》(*Persecution and the Art of Writing*),页55。

② 【编按】施特劳斯该文为《如何着手研读〈迷途指津〉》(*How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*),中译见本辑,王承教译。

样的努力。[①] 但即使我们假定,民众宗教与迈蒙尼德明确的声明相反,是严格划分中的一极,我们会再次碰到同样的问题。我们需要七层封印置平庸大众于黑暗之中吗?怎样的隐微术使得连有灵性的大多数(the inspired majority)[②]都臆测起文本的真正含义?

要回答这些问题,让我们思考两种隐微术。[③] 第一种我称之为普通的隐微术(formal esotericism)。这种隐微术适用于讨论主题艰深、需要高度注意力才能理解的书。尽管无灵性的大众看不懂,但书里也不会有给笨人设下的圈套、故意引人进入的死胡同,也不会有隐藏的教义——至少作者不会蓄意这么做。可以说,《纯粹理性批判》在此种意义上是隐微的,因为它除了那些受过专门训练的读者外,谁都看不懂。它就一系列问题挑战公共宗教,却几乎没有人阅读后陷入精神危机。

与此相反,高深的隐微术(deep estoricism)适用于作者将真实意图隐藏于暗示、线索或设置巧妙的离题话后面的书。迈蒙尼德提醒读者,《迷途指津》是本散漫的书,在书中多个地方会处理同一主题。这本书是为了反映口传教诲中的授与受(give and take)而作,施特劳斯这样说当然没错。但是对任何一本书都可以这样说,即使书的作者对《塔木德》禁止公开传授秘密的教义一无所知。

同施特劳斯即将遇到这种困境一样,迈蒙尼德写作《迷途指津》时就处于这种困境中。《律法书》是一本以寓言写出的隐微著作。如果迈蒙尼德要写一本同类著作,他会用另一个寓言代替这个寓言,这样就不会有任何进展([译注]参《迷途指津》中译本,页10)。所以,他不得不找出一种方法,既揭示真理又同时隐藏真理,既欺瞒一种读者又

---

① 【译注】Perek Helek 即 commentary / introduction to Mishnah Sanhedrin x. 1 或《密西拿托拉的知识之书》(*Mishneh Torah's Book of Knowledge*),是迈蒙尼德对《密西拿》(或广义《塔木德》)其中一章的评注和导言。此译注归功于张贤勇老师的指导,在此深表感激。

② 【译注】这个 inspired majority 很奇怪,译者没有搞明白为什么是 inspired majority。因为前文后文都是有灵性的少数与无灵性的多数相对照。难道作者这里是笔误或排版失误? 暂按原文译出。

③ 参见 Alfred Ivry,《施特劳斯论迈蒙尼德》(*Leo Strauss on Maimonides*),收于 A. Udoff 编,《施特劳斯的思想》(*Leo Strauss's Thought*),页83。【编按】该文中译见本辑,王承教译。

使另一种读者能够很好地领悟。解决这个两难困境的方法可见于迈蒙尼德承认自己有意地"自相矛盾"的著名叙述中(《迷途指津》I,导言,页10。[译注]见中译本,页10)。毕竟,施特劳斯说,还有什么方法能比声称"a是b",然后又声称"a不是b"更好地隐藏真理呢(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭书,页73;《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页xv)? 由于其中必定有一为真,有另一为假,真理就在同时既被启示也被掩饰。但何者是启示,何者是掩饰呢? 施特劳斯认为,两种自相矛盾的断言中,那种更不常出现的,才是迈蒙尼德的真意(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭书,页73)。

在《迷途指津》的导言中,迈蒙尼德列出了先知著作和哲学著作中能找到的七种自相矛盾。他说在这七种中,他将利用两种。第一种是解惑的(unproblematic):要求学生做介绍的老师,可能有必要在提出要求时就说一些老师打算稍后就驳倒的东西([译注]参中译本,页18)。例如,我们有时看到迈蒙尼德谈论与上帝的结合,而他真正的意图是谈论与智慧的代理人的结合(《迷途指津》3.51,页623-624)。或者,有时他谈论上帝的本质,而实际上严格地讲,他真正的意思是上帝没有本质。

第二种更有意思,它牵涉到掩藏的方法(a measure of concealment)。

> 谈论模棱两可的事物时,必然要掩盖一些部分,揭示另外的部分。在解释某些格言时,这种必要性有时要求讲座的过程要以某一个前提为基础;而在另外的地方,它又要求把论述建立在与第一个前提相反的前提上。遇到这些情形,群氓绝不会意识到矛盾的存在,而作者也相应地采用某种技巧将之隐藏。([译注]参中译本,页19。据英文原文有所改动)

非常遗憾的是,迈蒙尼德对此种自相矛盾的描述不仅含混而且极其简短。他没有说明他打算多久(how often)使用一次,所以施特劳斯超越了文本宣布,自相矛盾是《迷途指津》的轴心,也就是说迈蒙尼德

在所有重要论题上作出的论断都是自相矛盾的(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭书,页 73 - 74)。迈蒙尼德实际上甚至没说,他会推断 P 然后接着推断非 P。他所说的不过是有些讨论在这个假设的基础上进行,然而另一个讨论则在与该假设不相容的假设的基础上进行。

值得注意的是,迈蒙尼德将运用自相矛盾的范围限制在"非常模糊的主题"(very obscure matters)上([译注]参《迷途指津》中译本,页 16)。我提出这点是想说明,在没有例证也几乎没希望找到任何一个例证的地方,迈蒙尼德将应用这些自相矛盾。① 原因很简单,如果你想论证"P",你不会以推论"非 P"的方式来掩盖任何东西。迈蒙尼德好像在说,当主题模糊、没有明确的解决问题的方法之时,有时必须在自相矛盾的两个前提下进行讨论。那为什么会有掩饰呢?从一个论题的正反两方面都可作出似是而非的推论,而这两个推论都无法得到论证,这也许会让一个认为宗教论题简单易懂的人非常困扰。

虽然迈蒙尼德没把这种"自相矛盾"与哲学传统联系起来,但以一种历史的眼光看,下面这点倒是真的:他推论出什么都不会令人震惊。亚里士多德声称,辩证的前提始于在自相矛盾的两个论述之间进行的

---

① 进一步对迈蒙尼德之自相矛盾的评论,见 Marvin Fox,《解读迈蒙尼德》(*Interpreting Maimonides*),页 67 - 90。Fox 指出,迈蒙尼德通过探讨对立物和矛盾因素引导出矛盾这个概念;但迈蒙尼德谈到哲学家的工作时,或谈到自己的工作时,他引入另一个术语:分歧(divergence)。按 Fox 所言,矛盾与一个命题为真或伪相关,而分歧是与行为相关的。因而,迈蒙尼德的方式不是要作出自相矛盾的声明,而是声明某某而实际做的恰好相反。例如,Fox 引用了《迷途指津》2.35,该处迈蒙尼德说他将不讨论摩西的预言,然而,事实上他在此书余下篇幅里大谈特谈摩西的预言。但很难明白自相矛盾与分歧之间的区别是否意义重大。在《迷途指津》第一章导语中,迈蒙尼德引用了上文,清晰地阐述了自相矛盾的论断。另外,即使我们遵从 Fox 的观点,依然会产生同样的问题:迈蒙尼德真的努力要掩藏,因而才巧妙地论述某些学说吗?Fox 回应道,如果自相矛盾的论断成立的话,我们要肯定一个,否定另一个;但是如果分歧两方同时呈现,我们则要经受辩证的紧张,或者说着手调解。我同意下列说法,迈蒙尼德把辩证的紧张呈现给了读者,但与 Fox 的建议相反,迈蒙尼德并没有将未议决的紧张留给读者。回想辩证法其代表性的一点在于,它的基础是着眼于重要问题的任何一方。Fox 与其指出迈蒙尼德呈现了两方,放弃讨论这个问题,倒不如就如何解决这一困惑多说些东西。解决的方法被煞费心机地隐藏起来了吗?还是说训练有素的读者可以发现它?如果是前者,Fox 支持施特劳斯。如果是后者,那么迈蒙尼德的方式则与许许多多采用辩证法的哲学家毫无二致。简言之,自相矛盾和分歧之间的区别并没有让我们太劳神。

选择(亚里士多德《后分析篇》[*Prior Analytics*] 24a24 - 25)。例如在《美诺》(*Meno*)和《普罗塔戈拉》(*Protagoras*)中,苏格拉底以理性的辩论指出美德可教,又以理性的辩论指出美德不可教。但他没有试图去掩饰什么,更确切地说,他的用意在于我们得就美德多问一些基本问题(如:什么是美德?)以解困惑。无疑,柏拉图看到了这种论争对没有经过适当训练的人具有多大的危害,这也是他在《王制》(*Republic*)中不牵涉哲学的原因之一(见《王制》498,538 - 39)。但对已做好准备进行哲学思考的人来说,这是一种普通的论辩方式。亚里士多德也在《形而上学》(*Metaphysics*)第二卷中用此方式介绍形而上学主题。所以,我同意克莱默(Joel Kraemer),认为尽管在某些语境中,《迷途指津》采用了证明的方式,但证据有力地说明它基本是本辩证法的著作。①

为了审视这一主题,还有另一条途径:探询迈蒙尼德是否有可以简单直接地表达出来的学说,或者审视他对哲学和知识有限性的看法是否不可能产生直线性的论证和精练的结论。在某些段落中,施特劳斯暗示,《律法书》的秘密生来就不可能被简单直接地传播(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 59 - 60)。然而,正如施特劳斯自己所承认的,这种观点一产生就立即陷入困境。《塔木德》禁止这些秘密简单直接地传播,那么为何它要尽力禁止我们无力做到的事?所以,施特劳斯以律法(the Law)暗示,简单直接地传播"是"可能的,原因很明确。如果迈蒙尼德传播《律法书》之秘密的途径是"自相矛盾",那么这两种自相矛盾的叙述,必有一个定能击中要害。正如施特劳斯所说:

> 尽管迈蒙尼德采用的其他技巧迫使读者去猜测真实含义,但迈蒙尼德采用的自相矛盾这个技巧,在对立双方的任何一方中都明确给予了读者真正的教导。(《〈迷途指津〉的文学特征》,前揭,页 74)

---

① Joel Kraemer,《迈蒙尼德论哲学知识》(*Maimonides on the Philosophic Science, in his Treatise on the Arts of Logic*),载 PM,页 102。

因而施特劳斯把迈蒙尼德真正的传授方式比做用一种不为人知的语言所撰写的碑文,这样的语言只能由考古学家来破译。

与施特劳斯不同,我要指出的是,《迷途指津》中没有一种隐藏在字里行间的真正意义上的教导,而只是一个集合,包含了一些教义、猜测和对值得思索的事物的观察。它之所以是隐微的著作,只是因为在一个我们只能瞥一眼真理的领域,很难达到确凿无疑的境界。但这里没有坑人的圈套,《迷途指津》也不是一本盖了七层封印的书。

灵活理解概念的必要性

让我们来思考《迷途指津》中的一些自相矛盾,问问我们自己,其中是否有高深隐微或普通隐微的痕迹。施特劳斯指出,迈蒙尼德认为摩西的预言与其他人的预言区别之处在于摩西的理解是完全理性的,不涉及到想像。[①] 但是,施特劳斯接着又说道,正是想像产生了明喻和暗喻,而在记录摩西预言的《律法书》中,明喻和暗喻却到处可见。为什么说这之间大有问题呢?假定摩西的理解纯粹是理性的。如果在他致力传授他理解的真理时不使用明喻和暗喻,他会发现,即便有人能理解他的真理,也只是凤毛麟角。因而,摩西采用明喻和暗喻使大多数人易于了解他,并不意味着他本人或所有的读者都需要明喻和暗喻。

再来看施特劳斯的一个例子:

> “不能等同于全体哲学家的教导”(the nonidentity of the teaching of the philosophers as a whole)是迈蒙尼德的第一句话,“律法的十三根基”(the thirteen roots of the Law)是迈蒙尼德的最后一句话。他认为哲学的核心(自然知识和神学)与摩西律法最

---

① 施特劳斯,《如何研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xxxvi - xxxv2。【译注】迈蒙尼德指出有四点不同,见《迷途指津》2.35。不同在于完全理性的,见2.36,其他不同见2.33 - 34、2.45。“摩西从不用比喻的方式说话”,见2.36。

> 大的秘密即创世论和神车论是一致的,甚而随之认为哲思的主题与经解的主题也是一致的。迈蒙尼德作出如此判断,可被认为是《迷途指津》这本书中的神秘和精华所在。(《如何着手研读〈迷途指津〉》,前揭,页 xvi - xv2)

施特劳斯提到"全体哲学家的教导"用意并不明确,但如果我们看看迈蒙尼德在《迷途指津》中阐释的哲学,那么哲学和十三戒律之间的关系则既不神秘也没疑问了(或译:既明显又简单了)。十三戒律是为大众制订的,其中包含的与其说是支持哲思(speculation)的论据,倒不如说是哲思的结论。当然,这与上帝的存在、单一性、无形体性和永恒性并不冲突;这与上帝是唯一值得崇拜的断言也没有冲突。

当然,哲学确实不能证明预言的存在,但是迈蒙尼德所作出的哲学论断没有一条与此相悖。实际上,迈蒙尼德记述预言的主旨是使其奇迹的一面不再重要,他坚持认为预言文学中没有什么与理性产生的东西相矛盾([译注]参《迷途指津》中译本,页 336、340)。几乎无疑,迈蒙尼德在 *Perek Helek* 中说到摩西和别的预言家时,用语松散模糊,但是他这样说只是将读者带到了别处更为显白的解释。类似的评论用于宣称《律法书》来自于上帝:尽管看起来迈蒙尼德好像在试图使读者单凭信仰就接受他的宣称,然而更完整的理解表明,他实际上确实认为《律法书》是人类卓越发展的绝佳指南。

谈到神佑(providence)、降福(reward)和惩罚(punishment),我们看到,尽管愤怒的上帝惩罚罪恶这个观点被奉为真理的核心,但是,即使在迈蒙尼德最流行的著作中,包括 *Perek Helek*,他也急于将读者带到一个更高的层次。信仰弥赛亚并不与任何一条哲学结论相矛盾,尤其是当你意识到,对迈蒙尼德而言,弥赛亚不仅仅是奇迹创造者,更是一位导师、一位政治领导者。因而迈蒙尼德引用了一段希伯来文(*Sanhedrin* 91b):"现世领导人与弥赛亚的唯一区别在于将我们从外部强权的奴役中解放出来(The sole difference between the present and the messianic is delivery from servitude to foreign powers)"(MT14, Laws of Kings and Wars, 12. 1 - 2)。就如同狮子与羊盘踞在一起,这仅仅是比

喻。如果我们将之用于超越永恒的东西,灵魂的复活就出现了问题,当然对这个问题的讨论是众所周知的,它也不在本文研究范围之内。虽然十三戒律可能与迈蒙尼德的哲学并不能等同,但是它们正如他所宣称的那样:仅仅是概要。亚里士多德明显影响了上帝的整一性和无形体的理论([译注]参《迷途指津》2.22)。基于同样的理由,传统也明显影响了有关预言和神佑的理论。迈蒙尼德毫不隐瞒,无论在何处找到真理,他都会接纳它([译注]迈蒙尼德的此种表态很多,如1.71)。

福克斯(Marvin Fox)发现了一个貌似自相矛盾之处:在一些有关否定神学的章节([译注]如1.59、1.59、1.60等),迈蒙尼德宣称上帝与被创造的秩序没有任何关系,因而排除了上帝为始因的可能性;而在书中的另一些章节(如1.16,42页;1.69,167页。[译注]中译本页44、45;页157-159),迈蒙尼德明确断言上帝是世界的始因。[①] 然而,我们看到,迈蒙尼德并不是唯一一个面临这个困境的思想家。因果关系是指在被创造的秩序中一事物与另一事物之间的关系。与此不同的是,创世是独特的,不能用因果的类比来理解。事实上,若我们丝毫不动这个念头——寻思上帝"怎样"创世,我们就没有困扰了。

即使创世不是因果关系,但确实,被创造的秩序取决于上帝,没有上帝就不存在被创造出来的秩序。[②] 在叙述不严格的语境下,可以将

① Fox,《解读迈蒙尼德》,前揭,也82。【译注】"始因"原文作"the efficient cause",直译应是"动力因"或"直接产生效果的原因",但迈蒙尼德不仅认为上帝是动力因,而且认为上帝是"四因"。结合全书,译为"始因"。参《迷途指津》中译本,也156-159。

② 《迷途指津》2.48处将上帝描述为原因,以此节文字为基础,Shlomo Pines和Altmann认为,迈蒙尼德在《迷途指津》中采用了决定论者的立场。见Shlomo Pines,《注意迈蒙尼德的自由意志观》(*Notes on Maimonides' Views Concerning Free Will*),载Studies in Philosophy,Scripta Hierosolymitana 6(1960),页195-198;Alexander Altmann,《萨迪亚、巴雅和迈蒙尼德的自由意志与预定论》(*Free Will and Predestination in Saadia, Bahya, and Maimonides*),收于S. D. Goitein编,《宗教时代的宗教》(*Religion in a Religion Age*),页25-32。由于迈蒙尼德的合法写作(如MT1,Laws of Repentance,5.1)中有大量证据显示,他采用了自由论者的立场,Pines与Altmann的解释如果正确,就意味着迈蒙尼德的显白说辞与隐微说辞之间存在着尖锐的偏差。但Pines与Altmann的解释遇到Josef Stein的有力挑战,见氏撰,《迈蒙尼德的自由观与羞耻观》(*Maimonides' Conceptions of Freedom and the Sense of Shame*),收于C. Manekin and M. Kellner编,《自由与道德责任》(*Freedom and Moral Responsibility*),页217-266。

上帝描述为被创造的秩序的原因。迈蒙尼德再一次不是唯一一个这样做的思想家。在《迷途指津》对创世的讨论中,迈蒙尼德竭尽全力说明,这种论说方式严格来讲为什么不正确([译注]见中译本,页 261)。Fox 也引用上帝的形象(imitatio dei)的相关原理作为矛盾的来源,因为不可能模仿一个和你不像的东西。但是我们看到,迈蒙尼德很清楚地意识到了这个问题,同时又试图以一种维护上帝之独一无二性的方式来解释上帝的形象(imitatio dei)。

迈蒙尼德的混乱的另一表现是他对奇迹的态度。在批评永恒流溢论(the theory of eternal emanation)时,他说该理论摧毁了奇迹的可能性,将我们交付于一个无法改变蝇翼大小的上帝(《迷途指津》2. 22,页 319。[译注]中译本,页 294);但是迈蒙尼德的任何一个读者很快就会知道,他是在尽力祛除预言、天意和忏悔中的奇迹之维。我认为这里丝毫没有矛盾之处。在批判永恒流溢论时,迈蒙尼德力图建立起奇迹的可能性,据此来说明上帝不受物理学法则的约束。但是一旦建立起了这种可能性,他又转而持怀疑态度,论证说:即使在事物的正常过程中也有间断,这种间断却不是永久的变化,而是上帝在创世时就定下了的(《迷途指津》2. 29,页 345。[译注]中译本,页 316 – 318)。此外,迈蒙尼德还论证说,尽管上帝打乱了世界的正常秩序,上帝这样做不会帮我们实现完美,只会令《律法书》完全没有用处。如拉维茨基(Aviezer Ravitzky)所评论的,这样的举动逻辑上是可能的,但是在物理学、形而上学、神学诸方面而言,都是不可能的。① 我们或许会说上帝是万能的,但我们从任何方面来判断,上帝实际上却不是万能的。尽管这个观点并非没有问题,但它几乎没有自相矛盾。

与意志相关的另一问题是迈蒙尼德对伊斯兰神学家的论辩的信任。既然迈蒙尼德在《迷途指津》第一卷中如此强烈地排斥这些争辩,他又为何在第二卷中却转向这些争辩呢?不过,我们看到,他不用它们做例证,并没有阻碍他将它们作为决定其意志方向的论点。

很多学者都指出,迈蒙尼德在对意志的探讨中,观点并不总是一

① Aviezer Ravitsky,《弥赛亚时代》(*The Days of the Messiah*),载 PM,页 251。

致。在《迷途指津》3.13 中,他谈到意志的第一性([译注]或译优先地位,见中译本,页 412 - 415、279),然而在《迷途指津》3.25 中,他又谈到智慧的第一性([译注]见中译本,页 458 - 460,尤其 460)。他的上述论断如何与这一点——即严格来讲,上帝的意志和智慧相统一——相一致呢([译注]见中译本,页 411、415;另 303、306 等)? 答案是,他正致力于与不同的反对者进行争论,这在辩证法的争辩中并不少见。在《迷途指津》3.13 中,他的对手是亚里士多德;而在 3.25 中,他的对手是认为上帝行为草率武断任意妄为的人。每当意志问题出现时,整体的一致性需要重述神圣的简单性(divine simplicity)。因而在这种情况下,迈蒙尼德想说什么就很清楚了:支持神圣意志的论辩认为上帝凭意志创造了世界,这并不意味着上帝的意志是随意的;上帝造物时也一样需要发挥智慧。对人来说,智慧和意志相分离,而对上帝而言,二者是统一的。

我在好几种情形下提到,迈蒙尼德将语言看作最终必须被抛弃的启发工具。因此,如果他拒绝停留在固定的术语上也就不足为奇了。在一些情形下,比如在处理创造从虚无中(ex nihilo)创造了世界时,他转换术语的驾轻就熟,会让那些学者头痛。然而,柏拉图、普罗提诺或其他许多思想家也会对语言发表同样的看法。对语言持类似观点的柏拉图,用了半打词汇描述诸形式,用了比之更多的词汇描述判断力(sensible)与诸形式之间的关系。

或许最突出的一例矛盾出现在《迷途指津》1.68。在这一节中,迈蒙尼德根据上帝集认识、认识主体和认识对象为一体,提出了认识活动理论。这个理论并非首次提出,在《密西拿律法书》(*Mishneh Torah*)中也提到过(MT1,Basic Principles of the Torah,1.10)。但不管这个理论新旧与否,它提出了两个问题:其一,迈蒙尼德如何知道上帝的理智是怎样的呢? 其二,在迈蒙尼德看来,这个理论不仅适用于上帝,也同样适用于我们,区别在于我们是从可能到现实,而上帝永远是现实的。但是尽管承认了以上区别,那段文字似乎暗含了我们的认识与上帝的认识之间的类比,似乎暗含了其后有关否定神学的章节以及本书大多数章节中,迈蒙尼德苦心否认的某种东西。例如,在《迷途指津》3.20

中,迈蒙尼德继续宣称,"我们的知识和上帝的知识没有丝毫相同之处"([译注]见中译本,页437-439)。

根据《迷途指津》3.20,我们的知识与上帝的知识区别在于我们的知识是从外部物体反映到人脑,而上帝的知识却不是这样。据说,上帝无所不知是因为他具有完全自我意识(self-conscious)的能力。因而迈蒙尼德强调,在上帝面前永远不存在新知识。问题在于这个区别是否足以证明知识在为我们使用和上帝使用时其含义是双重的,以及它是否足以证明这种双重性被理智的普遍理论所破坏。在《迷途指津》1.68,迈蒙尼德的观点并不十分明晰,导致一些学者疑惑这篇文章是否符合常规。①

这一章的语境表明,迈蒙尼德并非居心险恶。由于论证了上帝从任何方面讲都不可能是多元的,他现在肯定面临的问题是,上帝如何具有思考的客体。答案是,如果你正确理解了这个问题,你就会发现,认知主体、认知过程和认知客体是统一的,因此不存在多元。尽管这个理论用于人类也正确,但上帝和人之间的根本问题依然存在。如果要问迈蒙尼德如何知道这个理论适用于上帝,答案是,它遵循了上帝思考和上帝有同一性这两个迈蒙尼德确信的主张。在《密西拿律法书》中,迈蒙尼德把认知主体、知识和认知客体的同一性作为重申否定神学的根据,表明上帝的统一性是"超越了言语表达的能力,超越了耳朵聆听的能力,超越了人脑清晰理解的能力",而其中没有一丝隐微的痕迹,这一点意义重大。因此,毫无理由相信迈蒙尼德要使《迷途指津》1.68引人注目;实际上,这些段落的语气暗示,迈蒙尼德认为它是相比较而言毫无疑问的。

在柯冈(Barry Kogan)看来,这种差异是种无伤大雅的自相矛盾。如果上帝是认知主体、知识和认知客体,如果上帝的知识不是由外部形成的,那么对自然世界和属天智能(heavenly intelligence)进行彻底

① 如见Pines,《阿尔法拉比、伊本巴雅和迈蒙尼德论人类知识的限度》(*The Limitations of Human Knowledge According to Alfarabi, ibn Bajja, and Maimonides*),载MT,页104-5。Pines提到,这个理论事实上最初就是以公认的格言身份出现的。不错,在同一章的后面,迈蒙尼德不止一次提到这理论已经被证明过。

的研究将表明,只有上帝是各种形式的自思形式(self - thinking form of forms)。换句话说,除了上帝,没人能因具有了解自己的能力而知晓万物。这个结论极其符合有关否定神学的章节,也极其符合迈蒙尼德的总体观点。

显然,这不是人们宣称发现的自相矛盾的全部目录。但是它已经包含了几个最著名的自相矛盾。在我看来,问题不是我们一脚踏上了那个给笨人设下的圈套,而是更高深的东西:如果精确的标准是按照亚里士多德在《后分析篇》(*Posterior Analytics*)中定义的那样,那么迈蒙尼德讨论的大多数材料都无法被精确表述出来。迈蒙尼德的陈述通常不像几何学那样精确,而是包含一堆深刻的洞见及论点,用以代替短兵相接的对话。迈蒙尼德的论据有时取自形而上学,有时取自《圣经》评论,有时取自天文学,有时取自道德心理学。我们知道,如果一个人的最大愿望是瞥一眼真理,他就会愿意从任何能发现真理的角落那里得到指点。按照同样的思路,他常常发现自己是在与两个而非一个对手在辩论:例如,伊斯兰神学家的极端意志论与亚里士多德的决定论,或上帝行动完全任意的观点与我们能完全了解上帝意图的观点。

这种方法需要读者相当大的灵活性。几乎没有例外,迈蒙尼德不会直线性地呈现他的论证:正如我们在造物中所看到的,语境变了,术语变了,论据的标准也跟着变了。迈蒙尼德时而谈论证明(demonstration),时而谈论什么是应该理性地相信的。他时而以前提开始,时而又以普遍接受的观点开始。相关例子比如他对柏拉图创世(creation)理论的态度。讨论的开始部分,迈蒙尼德说他不相信柏拉图的理论([译注]参中译本,页 262 - 263),但是在权衡了证据和考虑了其他选择之后,他得出结论说,可以接受柏拉图的理论,这理论即使不是最佳的,也毕竟是一个选择([译注]参中译本,页 268、271,页 302 - 303)。这样的结论在欧几里德(Euclid)看来是不可思议的,从而也给注解的人造成了无尽的困难,因为他们认为欧几里德一定是迈蒙尼德崇拜的偶像。但是,单纯地以迈蒙尼德的语言来理解迈蒙尼德,有何不对呢?虽然会有更好的选择,但是鉴于主体具有思辨能力的本性,半个面包

总比没有强。

假设《塔木德》没有公开发表过关于探讨隐微主题的任何言论,假设迈蒙尼德相信除了最老练的读者外没人能理解他的书,我们是否有理由认为他对这些问题的处理会有所不同?我觉得我们不能这样认为。他依然会以辩证的方式行文,穷其所能地引经据典。就此而论,请注意,他坚决否认他对人类知识之局限性的看法与取悦于宗教权威的需要二者之间有任何关系(《迷途指津》1.31,67页。[译注]中译本,页67)。他依然会认为,语言习俗设置了障碍,他不得不使用一些"适用范围不那么严格"的词汇。着眼于这些困难,他有可能决定用多种表达方式来论证他的观点。也许最重要的是,他有可能依然坚持他的原则,憎恶填鸭式教育,尽力唤起学生的主动意识。

迈蒙尼德引用的《塔木德》禁令确实允许为有能力自学的学生提供章节的标题。迈蒙尼德说,我们不应该期待他做得比律法所允许的多,这并不奇怪。章节的标题所指为何?施特劳斯似乎从字面上来理解,钻研迈蒙尼德章节的字面意思以寻求引申意义。但是考虑到迈蒙尼德一再警告字面翻译的危险,我们没有理由这样来解读。事实上,章节标题之说法可能只是迈蒙尼德重申他以下观点的方法:他不能分毫不差地解决每个问题,只能对真理瞥上一眼。

在《迷途指津》的导言中,迈蒙尼德说:

> 明智者不应要求我或怀有如此希望,提到一个东西时就能完全地展示它,或者致力于揭示一则比喻的喻意时,就能详尽地陈列出比喻中表达的所有东西。([译注]见中译本,页6)

简言之,他假定他的读者能补全大部分细节,能独立看出论点在哪里以及它预示着什么。这与写一本盖了七层封印的书相差甚远。在迈蒙尼德的陈述模式中,如果你忽视了听众、语境或不可避免的语言变形等情况,就可以找出大量的自相矛盾。但是那些被忽视的东西恰恰是迈蒙尼德要我们关注的。

对真理的一瞥

迈蒙尼德宣称,他的目的是看到真理被瞥一眼之后随即隐藏起来。我们如何解释他的这一言论呢?尽管高深隐微术是一种可能的解读,但并不意味着必须同意这种解读。我们不必把迈蒙尼德想像成这样的扑克牌玩家,向自己的同伴玩家亮一张牌,同时努力不让对手玩家看到。在《迷途指津》第三卷绪论中,他重申了禁止泄密的《塔木德》教义,他还说,要是不把自己认为明确清楚的东西为别人记述下来,就是懦弱的。他还说,他对这些论题的理解,不是来源于神圣启示,而是来源于猜测(conjecture)与推断(supposition)([译注]见中译本,页379-380)。

这段文字表现出的理性的谦逊,与他声言人们不应期望他解除所有疑问的那段文字是相一致的。原因在于,这些主题中的真义既不充分也不完全为人所知(《迷途指津》1,绪论,页7。[译注]中译本,页6)。我挑出这点是想说明,即使有灵性、有智慧的少数人,也非得依靠猜测与推断不可,没有其他选择。因此,真理之所以被瞥一眼而后随即隐藏起来,不在于迈蒙尼德刻意地谨慎,而在于一旦我们理解到这个论题中困难的艰巨性,我们就会发现,只有笨人才会宣称能看到比局部景象更多的东西。

同样,迈蒙尼德使无灵性的多数人不致最终困惑的方法非常简单:这本书声称论证冗长吓人,节奏缓慢,它预设了高水平的专门训练,而不接纳公众口味。迈蒙尼德宣称,即使一个新手也应从阅读此书中得到些教益,甚至从一个论断中得到益处,这个论断有可能就是关于无形体(incorporeality)部分的章节。但是,他也宣称,在书中没有发现什么价值的人应该思考一下,就好像这本书从未问世一样([译注]见中译本,页16)。我作为一个已教授《迷途指津》多年的人,可以肯定地说,许多学生把这个建议牢记在心。

总之,普通隐微术也足以保证,未经训练的读者无法理解迈蒙尼德对模糊问题的看法。只有解决了形体这个问题和做出了关于人类

局限性的警示,才到了解决创世、预言和神佑的那一步。事实上,即使一个训练有素的学生,如果不是非常谦逊,要想彻底理解《迷途指津》也相当不易。因此,不必认为迈蒙尼德违背了《塔木德》反对公开宣讲的教义。众所周知,在付诸文字方面,迈蒙尼德参加了许多公开的论战。如果他的目标是保护公众,使之置身于颠覆信仰的观点之外,那么,人们一定会认为 *Perek Helek* 和《密西拿律法书》第一卷的问世是不正常的,因为它们都对民众宗教的基本特点提出了挑战。事实上,迈蒙尼德在《密西拿律法书》中接受的当时哲学与科学的影响,远多于《迷途指津》。因此我们肯定会问,把隐微术搞得像施特劳斯宣称的那样高深有何目的?

依我看来,这不仅没什么目的,本书文学上的完整性还被大打了折扣。毕竟,施特劳斯让我们注意到,《迷途指津》不是一本学术著作而是一封写给学生的信。文本只是暗示约瑟夫是个有德性、有智慧的人,丝毫没有暗示说他是位正在成熟的天才(budding genius)。相反,他是因迷惑才来到迈蒙尼德的面前([译注]参中译本,页10-11、17、295-296)。哪一种书才能让他走上正确的道路?我们可以设想,是一本需要仔细关注论辩中的每个字、每个花招的艰深的书。但是如果这本书不止艰深,如果真义隐藏得太深而很难发现迈蒙尼德做出了怎样的哲学贡献,那么这本著作也解决不了约瑟夫或其他任何人的迷惑。哈维(Steven Harvey)注意到,迈蒙尼德不愿意太直白外露,但也不愿太精细隐微(Steven Harvey,《苏丹王宫中的迈蒙尼德》[Maimonides in the Sultan's Palace],载PM,页53-54)。

即使我们承认,这著作有时比我们希望的更精细隐微,施特劳斯的高深隐微观点也远远超出了文本中可以获得的任何信息。迈蒙尼德说,他要解决约瑟夫的困惑,要展示一个谨守律法的犹太人如何既能遵守戒命又不抛弃其理智。然而,假如没有可能的解决方法,假如施特劳斯是对的,雅典与耶路撒冷之间的选择就是终极选择。如果以上观点正确,更重要的是,如果迈蒙尼德也这么看,那么,《迷途指津》就必须是一本尽其能事而最最高深的隐微著作。与迈蒙尼德实际所说的相反,他写作《迷途指津》的目的是使约瑟夫相信,面对以神圣启

示为基础的律法系统和以理性探询为基础的哲学系统,他必须选择其一。

如果问题是如何使无灵性的大多数敬畏上帝,严守律法,那么对启示的传统理解就是唯一合理的选择。另一方面,如果问题是如何确切地表述关于上帝和世界的最令人信服的争论,答案是哲学。一类是实践的,另一类是神学的;一类建立在高贵的谎言之上,另一类建立在危险的真理之上。如果二者之间的选择是终极的,那么《迷途指津》中谈到犹太教不仅可与哲学相容而且需要哲学的所有段落,都是在分散读者的注意力。①

但无灵性的大众不是唯一问题。那些有灵性的少数人又怎样呢?他们在寻求一种德性与理性兼而有之的理论;他们虔诚地相信犹太人对创世和上帝的解释比亚里士多德的解释更高明。施特劳斯如果正确,他们也肯定被置于蒙昧之中,以免有人注意到如下事实:迈蒙尼德建立一个理论体系的企图本身就是一个骗局。至少,迈蒙尼德的隐微术要足够聪明,以便将除了极少数追随者之外的那些人蒙在鼓里。

那么,什么是《迷途指津》的真正秘密?对于中世纪的隐微术专家如提本来说,这秘密是:律法究其本质而言与亚里士多德学说相一致。对施特劳斯来说,这秘密是:律法究其本质而言与亚里士多德学说绝不相容。对我来说,这秘密是:无论《圣经》学问,还是亚里士多德学

---

① 施特劳斯企图区分哲学家迈蒙尼德与《塔木德》注释者迈蒙尼德,对此的持续批评,见 David Hartman,《迈蒙尼德:〈托拉〉与哲学的探求》(*Maimonides: Torah and Philosophic Quest*),页 20-26、241-42。亦见 Joseph Buijs,《迈蒙尼德〈迷途指津〉的哲学特征:批评施特劳斯的解释》(*The Philosophical Character of Maimonides's Guide: A Critique of Strauss's Interpretation*),载 M,页 59-70。关于宫殿寓言中哲学与《塔木德》研究的互容性,见 Menachem Kellner,《迈蒙尼德论人之完善》(*Maimonides on Human perfection*),第 6 章。赞同施特劳斯以雅典-耶路撒冷之不同来评论《迷途指津》的近期学者,见 Raymond L. Weiss,《迈蒙尼德的伦理学》(*Maimonides' Ethics*);Kenneth Green,《犹太人与哲人:施特劳斯的犹太思想中向迈蒙尼德的回归》(*Jew and philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*),尤其第 3 章;Hillel Fradkin,《恰当的言辞:迈蒙尼德的解释与施特劳斯的遗产》(*A Word Fitly Spoken: The Interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss*),收入 David Novak 编,《施特劳斯和犹太教》(*Leo Strauss and Judaism*),页 55-86。

说,都不能给出所有问题的确定答案,所以唯一的选择就是寻求猜测和推断的结合。但这还不是唯一的差异,与任何类型的"隐微术专家"不同,我认为《迷途指津》的秘密没有掩盖在七层封印之下。在我看来,这秘密就在那里,等待着任何努力思考此主题、解决此问题的人。有些人一旦知道我们获得的只是一些拼合在一起的猜想和推测,可能就会难过;但是迈蒙尼德确信,对于讨论而言,它所展示的内容比其中所声称的结论,更能使我们有所收获。最后,他希望我们离开《迷途指津》,就像阿喀瓦(Akiva)离开果园(Pardes)一样:①不死,不疯,不被诱引去抛弃宗教。

① 【译注】典出《塔木德》:有四名研究《托拉》的大学者进入《托拉》"果园"(Pardes),所尝果实,实有四味,常人仅得其一,惟 Akiva 拉比遍得四味。"果园"的希伯来文原作 Pardes,此处别有用意,亦写作"PaRDeS",指《托拉》研究中所探寻的四种意思或四种途径:1. PSHAT(Simple Meaning),即简单义;2. REMEZ(Hinted - At Meaning),即指涉义;3. DRASH(Derived Meaning),即引伸义;4. SOD(Secret or Hidden Meaning),即隐秘义。PARDES 就是这几个词首字母的合写。PARDES 法则告诉人们从四个不同角度观察一件事,立体地思考其中所隐含的意思。PARDES 还有"伊甸园"的意思。根据传说,在伊甸园的中央生长着智慧之树和长生不老之树。在伊甸园的入口处有人头兽身的看守,不停地挥动着一把利剑。所以,你如果想进去,就不能一味向前冲,必需从 PSHAT、REMEZ、DRASH 和 SOD 四个方位一起进攻才能取得胜利。此注归功于张贤勇老师的指导,在此致谢。

图书在版编目(CIP)数据

犹太教中的柏拉图门徒/刘小枫,陈少明主编;王承教等译
-北京:华夏出版社,2007.4
(经典与解释)
ISBN 978-7-5080-4186-5

Ⅰ.犹… Ⅱ.①刘… ②陈… ③王… Ⅲ.犹太哲学-研究
Ⅳ.B382

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 035105 号

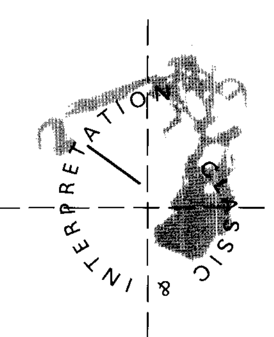
犹太教中的柏拉图门徒

刘小枫　陈少明　主编

出版发行: 华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编:100028)
经　　销: 新华书店
印　　刷: 北京人民文学印刷厂
版　　次: 2007 年 4 月北京第 1 版
2007 年 4 月北京第 1 次印刷
开　　本: 880×1230　1/32 开
印　　张: 11
字　　数: 310 千字
定　　价: 29.00 元

经典与解释 [已出书目]

1. 经典与解释的张力
2. 柏拉图的哲学戏剧
3. 康德与启蒙
4. 荷尔德林的新神话
5. 卢梭的苏格拉底主义
6. 古典传统与自由教育
7. 赫尔墨斯的计谋
8. 苏格拉底问题
9. 美德可教吗
10. 马基雅维利的喜剧
11. 回忆托克维尔
12. 阅读的德性
13. 色诺芬的品味
14. 政治哲学中的摩西
15. 诗学解诂
16. 柏拉图的真伪
17. 修昔底德的春秋笔法
18. 血气与政治
19. 索福克勒斯与雅典启蒙
20. 犹太教中的柏拉图门徒
21. 莎士比亚笔下的王者





犹太教中的柏拉图门徒

经 典 与 解 释

正是在迈蒙尼德的著作中，施特劳斯发现了所有那些逃过了现代社会和哲学之摧残的交汇点：一种建立在信仰基础上的政治和伦理哲学——它意识到自己知道什么和不知道什么，且意识到为了大众自己的利益，必须把哪些知识传达给他们。迈蒙尼德因而代表施特劳斯，对斯宾诺莎和现代人做出了一个“回应”，并肯定了柏拉图和古代人的优点。作为一个犹太人、一个知识分子，迈蒙尼德成了施特劳斯模仿与认同的对象。

——艾弗里

一旦我们按照迈蒙尼德要求的那样解读他的文本，我们就会为那些自信满满地概述其哲学的叙述感到不安，我们也无法听信那些作者口中的迈蒙尼德的观点。只有那种如临深渊、如履薄冰的精细研读才让我们有可能斗胆对迈蒙尼德的观点提出些许见识，并且这种见识只有产生于机敏地面对文本的精巧障碍之后，方才可信。

——福克斯

责任编辑：陈希米　王霄翎
封面设计：房海莹


ISBN 978-7-5080-4186-5
9 787508 041865 >
定价：29.00元